

طبائع الكواكبي في طبائع الإستبداد

دراسة تحليلية

الدكتور جورج كتورة

طبائع الكواكبي
في طبائع الإستبداد

الطبعة الأولى

1407 هـ ـ 1987 م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت ـ الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : ٨٠٢٤٢٨ ـ ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٢٩٦
بيروت ـ المصيطبة ـ بناية طاهر هاتف : ٣٠١٠٣٠ ـ ٣١١٣١٠
ص . ب : ٦٣١١/ ١١٣ تلكس : LE ٢٠٦٦٥ ـ ٢٠٦٨٠ لبنان

الدكتور جورج كتورة

طبائع الكواكبي في طبائع الإستبداد

دراسة تحليلية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الاهداء

الوالد العزيز
بادرة وفاء
لمن لم افه حقه بعد

مقدمة

يعود البحث في فكر عصر النهضة اساساً الى البحث في اشكالية التغيير الـواجب ادخاله على نمط الحياة الفكرية والاجتماعية مع مطلع القرن التاسـع عشر . مما يعكس حالة الوعي التي استجدت في هذه الحقبة او قبيلها . والبحث في هذه الاشكـالية يعني البحث في السبل التي تؤدي الى الخروج في المجالات الفكرية ، أي في نمط التفكير والبنى الذهنية السائدة من حالة سابقة الى حالة أخرى مرجوة ، يرجى ان تكون بديلاً عما هو قائم قبل تلك الفترة . وفي المجالات الاجتماعية يعني التغـير المنشود تحـولاً جذريـاً في الممارسة اي في المعاملات الانسانية وفي العلاقات الاجتماعية من كافة الجوانب . بحيث يظهر التحول الاجتماعي جلياً في شتى الميادين : الاقتصادية والسياسية والتربوية . . . انه اسلوب جديد في الحياة يشكل حداً بين ماضٍ غـير مرغـوب فيه ، او يجب التغلب عليه وعلى ما فيه من معيقات تعيق الفرد عن تحقيقه لذاته وبلوغ سعادته وكماله كما تقول الفلسفة الكلاسيكية ومنذ اقدم العصور .

إن التغيير المقصود في مثل هذه الحـالات هو التغيـير الاجتماعي المؤدي الى زوال تدريجي للبنية الاجتمـاعية ـ ونـظام القيم المرافق لهـا ـ المسؤولـة عن الجمـود الحضاري والانحطاط الاقتصادي ، وهما العاملان اللذان يسمحان للمجتمعات الاكثر دينـاميكية بالسيطرة المباشرة او غير المباشرة على المجتمع الجامد » . فالتغيير المقصود بهذه العبارات ، المستلهـم من تقسيم اوغست كونت لانماط المجتمع والذي يضعنا مباشرة في قلب المواجهة بين غرب ديناميكي وشرق جامد ، بغض النظر عن الاسباب والخلفيات ، هو التغيـير الذي يحدث انقلاباً كاملاً في البنى والعلاقات . انه الانتقال من حـالة تتسم بـالتخلف اجمالاً الى حالة أخرى سمتها التقدم ومواكبة العصر . تلك هي جذور المسألة المطروحة

منذ اوائل القرن الماضي . كيف تتم هذه النقلة ؟ ما مبرراتها ؟ ما حدودها ؟ كيف نقبل الغرب او نستفيد منه مع المحافظة على الاصالة ؟ كيف نتعامل مع ذاتنا ومع الآخر دون خوف ودون تردد ، ودون ان يؤدي التعامل الى الاغتراب وفقدان الشخصية والقيم التي تمثلها ؟ هذه بعض التساؤلات التي رددها الباحثون في المشروعات التغييرية على اختلاف نزعاتهم وانتمائهم وعلى اختلاف الحلول التي تبنوها دعماً لتوجهاتهم ومنطلقاتهم .

من هذه المنطلقات فاننا نؤثر البحث في اشكالية التغيير من زاوية محددة . وهي البحث في كيفية وعي هذه الاشكالية بالذات . اذ ان المشكلة قد طرحت نفسها من خلال التعامل مع الواقع المعاش بما فيه من جوانب ايجابية او سلبية . الواقع السياسي المتمثل بسيطرة الدولة العثمانية سيطرة لم تستطع القضاء على تراخي الاطراف ومحاولاتها المتعددة حتى لابتلاع المركز وإن في فترات متأخرة نسبياً . مع محمد علي باشا على سبيل المثال . ولكن هذه الفترات بالذات هي التي ساعدت على ابراز المشكلة التي نعالج او على انضاجها . اذ معها يبدأ تاريخياً التفكير بايجاد مخرج لما يعاني منه المواطن داخل الدولة ، من مشاكل سياسية واجتماعية وفكرية . فمع صعود نجم محمد علي باشا وبدء مشاريعه التوسعية او الاستقلالية او القومية كما يسميها البعض . ومع توسع حملات التدخل الاجنبي التي بدأت قبل ذلك باشكالها المتعددة (احتلال ، ضغط سياسي وتدخل مباشر في شؤون الدولة العثمانية في العاصمة والاطراف ـ حماية اقليات ، تبشير الخ . . .) يبدأ التاريخ لعصر النهضة وذلك لاسباب متعددة ومتباينة ، ربما جاز لنا أن نلخصها كما يلي :

1 ـ ان شعور المواطن بانتمائه الى دولة قوية تحفظ وجوده وتساعده في حقوقه وتؤمن واجباته لا يؤدي حتماً الى الشعور بالغبن الذي يلحق به مهما كانت امتيازات غيره اقوى وابين واشد ظهوراً . هذا ما يؤمن للدولة القوية المزيد من اللحمة والتماسك والقوة . هكذا كان شأن الدولة العثمانية حين ظهرت بشكل الموحِد للعالم الاسلامي الذي كان قد بلغ ذروة تفتته لحظة بداية الفتوحات العثمانية . هكذا نظر اليها أيضاً ابن خلدون اذ رأى فيها الحافظ للاسلام في تلك الفترة العسيرة من التاريخ . وهذا ما كان أيضاً شأن الدولة الاسلامية في عهودها السابقة ، تلك العهود التي عرفت تماسك الدولة وازدهارها وتوسعها وابتلاعها للخلافات او للاضطرابات الناشئة بين حين وآخر .

2 ـ مع بدء الدولة العثمانية مرحلة تراجعها ، او بالاحرى انهيارها ، بدأت مرحلة أخرى بالنسبة للشعوب العربية . مرحلة الدعوات الى استقلال قومي في هذا المصر او

ذلك . ومعها بدأت مرحلة التفكير القومي بالظهور متخذة مناحٍ متعددة وغير مُخفية لما بينها من اوجه التأثر بالغرب ومن محاولة للاستفادة من ارث « الرجل المريض ». ثم ان استقلال دول البلقان في وقت مبكر نسبياً قد شكل سابقة يمكن التذرع بها، مع ان الدعوات الاقليمية التي ظهرت في البلدان الاسلامية ـ العربية والداعية للاستقلال لم تبلغ ذروتها إلا حين شارفت الدولة على الانهيار . او حين فقدت المجموعات العربية العاملة في الادارة العثمانية اي امل بالوصول الى اصلاحات جذرية من داخل النظام . كما يجب ان لا ننسى كذلك ظهور القومية التركية التي اتخذت فيها بعد شكل العداء للقوميات الأخرى . مما حمل زعماء الحركة العربية آنذاك ، على الاتفاق على نقاط محددة بخصوص الحكم والسلطة في المناطق العربية الاسلامية ، وذلك باتفاق شخصيات من كافة الطوائف .

لقد كان لهذه الحركات اثراً مباشراً في تنمية الوعي بالواقع الذي تحياه هذه المجتمعات . وهذا ما يمكننا تتبعه في الدعوات الوطنية والقومية التي ظهرت والتي اتخذت العمل الحزبي ان صح القول ، السري والعلني طريقاً لها . وقد تجلى ذلك في العرائض التي وجهت مباشرة للدولة العثمانية ، او في الندوات التي تأسست في اكثر ما من منطقة . او في المناشير السرية التي تولت بعض الجمعيات او الاشخاص ، طباعتها وتوزيعها او تعليقها سراً على الجدران في البلدان الرئيسية . إلا ان معالجتنا لهذا الشكل من العمل لاحقاً لن تكون إلا بشكل عرضي وبقدر ما تندرج في اطار ابراز وعي اعلام دعاة القومية والاصلاح لهذا النمط من العمل السياسي ولا سيما مع الكواكبي موضوع دراستنا .

3 ـ تترادف هذه المرحلة زمنياً أيضاً مع بدء الاحتكاك بالغرب وباشكال متعددة. علاقات تجارية . علاقات قنصلية ـ سياسية رحالة ورحلات متبادلة . التبشير المسيحي ـ حملة نابليون ـ تدخل مباشر في الشؤون الذاتية مما اوجد فعلاً معرفة بالغير لم تكن متوفرة في السابق . لقد خلف ذلك تفكيراً بنموذج جديد . انه نموذج في الحياة وفي نمط التفكير يختلف عن النموذج السائد الفارض وجوده منذ قرون ، والواقع ان قسماً كبيراً من افكار عصر النهضة انما يعود كما سنرى الى تقييم هذا الاحتكاك واخذ موقف منه . وهذا ما حدا بالدعوة الى التغيير كي تسير ضمن اتجاهين محددين .

أ ـ اتجاه يدعو الى تقيم الغرب تقييماً ايجابياً ، بل تقيماً مبالغاً به احياناً . بناءً على ذلك دعا هذا التيار الى الأخذ عن الغرب وتقليده ، معتقداً بتماهي التقدم مع العلم

والتقنية والتحرر الاجتماعي وضبط الانظمة السياسية بدساتير وقوانين وضعية . هذا دون البحث في ما يؤدي إليه الاخذ والتقليد من فقد للهوية وللاصالة ، ومن تبعية في شؤون شتى . ناهيك عما في الأخذ هذا من تجريبية لم توصل ولن وتوصل الى خلق نموذج جديد اصيل . والواقع ان هذه الدعوة لم تنته بعد . وإن اتخذت الآن شكلاً جديداً او بالاحرى صياغة جديدة ، كاستيراد العلم والتقنية واستيراد الاجهزة العلمية المعقدة مع استيراد الخبراء الاجانب اللذين يعملون عليها . ولن نجادل في ما يؤدي الى هذا الاستيراد من تبعية وقتل للقدرات الذاتية ، ومن فشل في تغيير العلاقات الاجتماعية اساس كل تغيير او اصلاح .

ب ـ اما الاتجاه الثاني فقد تجلى في الدعوة الى استلهام روح العصر الذي شهد مرحلة صعود الحضارة زمن كانت الدولة في اوج قوتها السياسية والثقافية والعلمية . إلا أن الدعوة الى العودة الى هذه الاصالة والى احياء الروح السالفة قد اتخذت في بعض مناحيها شكل الدعوة السلفية . وقد كانت في الغالب عبارة عن ردة فعل بلغت اوجها في بعث حركات دينية كالوهابية والسنوسية والمهدية ، قادت النضال السياسي احياناً ولكنها لم تنتج عقلية صدامية تواجه الغرب المتقدم مواجهة الند للند . اذ ان نوع الاصلاح الذي دعت اليه هذه الحركات قد عجز عن « توليد القوى المادية التي افتقر اليها المسلمون لمقاومة النفوذ الغربي ».

هذا هو الاطار العام الذي سار فيه فكر عصر النهضة . والقسمة التي تبدو عامودية هنا لم تكن شرحاً كاملاً ولم تكن تعني وجود تيارين متصادمين بحيث يؤدي الصدام بينهما الى تيار ثالث قابل على هضمهما معاً . فالواقع ان قسماً كبيراً من مفكري عصر النهضة قد وعى تقدم الغرب تقنياً وعلمياً ووعى ان التخلف القائم بين الشرق ، كما يقول الافغاني ، او المسألة الشرقية كما يقول الكواكبي هو تخلف علمي . من هذا المنظار دعى قسم كبير منهم الى الاخذ عن الغرب مع الحفاظ على الاصالة . بعبارات أخرى الأخذ عن الغرب ما لا يتنافى مع قيم الدين وهذا هو جوهر الفكر الذي وقف بين التغريب والتحجر الديني او المذهبي وهذه سمة معظم رواد عصر النهضة بالرغم من النقد الذي وجه اليها . لقد لاحظ المفكر المغربي عبد الله العروي « انعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة الى اليوم سالم كلياً من تأثير الافكار الخارجية . . . ان المفكر العربي منذ النهضة يرد على الغير اي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير . . . » هذا دون ان نناقش مسألة الاخذ عن الغير والخصوصية او الدعوة الى التمسك بالتراث ومعنى السلفية كما يفهمها العروي . حسبنا ان نشير في هذا المجال ان الغرب كان بالفعل بمثابة

« Stimulus - مؤثر بالنسبة للفكر العربي ، إنه المؤثر الذي دفعه على الدوام الى رد فعل . وانطلاقاً من ردود الفعل هذه تكونت السمات المتعددة التي ميزت فكر عصر النهضة .

* * *

لا يعني وعي مشكلة التخلف او الانحطاط كما كرستها التسميات ، وبالتالي ضرورة التغيير والمساهمة فيه ، لما شكل لاحقاً ما نطلق عليه في مصطلحنا الراهن فكر عصر النهضة رد هذا الوعي الى حلقته الاخيرة . اي الى الحلقة التي يجمع الدارسون على ربطها بالقرن التاسع عشر . فالواقع ان وعي المأزق التاريخي الذي وجد فيه العربي نفسه يعود الى حقبة ابعد من هذا التاريخ المتأخر . ولا يهمنا هنا استعراض الفكر السياسي الذي كان على الدوام وفي جزء كبير منه بحثاً في قوانين التطور السياسي والاجتماعي وتنظيراً للمآزق السياسية المتتالية . انه البحث عن السبيل الاقوم والاصلح من اجل رعاية سياسية افضل سواء من قبل الحاكم الفرد او المؤسسة ككل . ولكننا وقبل ان ندع اعلام الحقبة التي نعنى بها يدلون بدلوهم بما يجسد وعيهم لواقع عصرهم ، سنحاول اول الأمر استعراض بعض الخطوات التي ادت للاسهام باذكاء هذا الوعي وابرازه .

سنتجاوز في هذا الاطار الاسباب التي ادت الى الانحطاط والتي يمكن ارجاعها الى اسباب سياسية في جوهرها . او بالتحديد الى ضياع السلطة السياسية التي رعت عملية التقدم التي سارت قدماً مع ظهور الاسلام وتطوره سياسياً باتجاه الدولة المركزية القوية . بذلك قد نعيد بدء الانحطاط الى غلبة هذه السلطة على أمرها خاصة بعد سقوط بغداد 656 /1258 . وبعد ان تكررت هجمات قبائل المغول وسواهم وبعد ان تكررت الهزائم وتكررت الصعوبات . حتى الدولة العثمانية برغم قوتها وبرغم الجهود التوحيدية التي قامت بها لم تستطع على المدى الطويل ان تعيد مجد الاسلام الاول بما حمل من ثورة علمية ومن ثقافة وحضارة آزرت التقدم السياسي والغلبة العسكرية . فما ان دب الوهن في هذه الدولة ووجد العرب انفسهم امام تحدي الغرب حتى بات الانحطاط واضحاً جلياً .

بذلت محاولات متعددة لتفسير سبب الانحطاط بما يتعدى الضعف السياسي . فرأى بعضهم في التحجر الديني واغلاق باب الاجتهاد سبباً في الانحطاط . كذلك كان لانتشار الطرق الصوفية وما اشاعته من تواكل واهمال للعمل أثراً في هذا الانحطاط . حتى ان بعض اعلام النهضة قد رأوا ان سبب الانحطاط انما يعود للانحلال الذي اصاب الاسلام من الداخل بكثرة البدع وبجمود التقليد كما يرى

محمد عبده مثلاً . ثمة ملاحظة جديرة بالاهتمام يوردها الدكتور فهمي جدعان في معرض تحليله لجزء من افكار الماوردي ، وهي تتعلق بتشخيص اسباب التأخر . فهو يرى ان اعلاء قيمة الفكر الخالص وتحقير شأن الحرف اليدوية والعملية قد منع وجدد ثورة صناعية كما ادى الى انحراف الاتجاه الذي راحت فيه الثورة والمجتمعات الاوروبية الصناعية .
ويلاحظ الدكتور جدعان بتتبعه لافكار الماوردي ان اصحاب المهن العملية كانوا على الدوام اقل تقديراً من اصحاب المهن العلمية . الحكام الكتاب وسواهم . وهذا تقليد يعود الى ارسطو بالذات كما نعلم . ومن المعروف كذلك ان اسماء المعتزلة قد اعطيت لهم في غالب الاحيان على سبيل التحقير ، وفي معظمها نسبة الى المهنة . هذا في الوقت الذي كان فيه المعتزلة قادة الرأي . علينا ان لا نبالغ دائماً بتقدير ما قد ينتج عن هذه الفرضيات ، ولكننا نود ان نشير ختاماً الى دعوة الغزالي ، «لالجام العوام من علم الكلام » وهو العلم السائد الى عصره ، على ان حظ العامة مع الغزالي لم يكن افضل من حظ العلماء مع السلطة . يكفي ان نتذكر ما اصاب ابن ر شد لاحقاً . حتى الغزالي تعرض ايضاً لمصير لم يختلف عما اصاب المعتزلة او ابن ر شد(4) .

* * *

تشكل الصرخة التي اطلقها ابن خلدون منبهاً فيها الى ما اصاب الدولة من ضمور وانحطاط دون شك ، بداية الوعي للواقع المرير الذي اصاب جسم الامة وروحها آنذاك . واذا كانت الاستفادة من ابن خلدون في اطار اصلاحي ، لا بمعنى تكرار آرائه او اعتناقها بشكلها النظري او المنهجي ، وقد ظلت في اطار محدود ، بل معدوم اذا صح القول ، فذلك يعود الى اسباب تندرج في وصف سيرورة الانحطاط كما وصفها هو بالذات ، عدم وجود الدولة القادرة على الاستمرار بعملية التمدن بصعود مطرد . وذلك لاسباب تعود لتكوين الدولة العضوي بالذات . ان الدولة المؤسسة التي لا علاقة لها بالافراد إلا بشكل الانتماء المؤسس ، حيث الدستور هو الوسيط بين الحكم وبين الشعب ، لم تكن قد ظهرت بعد . ولم يبشر ابن خلدون بها ايضاً . لقد ظل شكل الانتماء كما وصفه ابن خلدون بواقعية ، كما يرى الدكتور ناصيف نصار ، انتماء الى قبيلة لم تفرز شكل قيادتها إلا قبلياً . هكذا ظل الفرد ابناً للقبيلة ـ الدولة وظلت القبيلة اسيرة عقليتها وذهنيتها التي تميزها كقبيلة وتؤمن شكل ترابطها برباط العصبية ، أياً كانت المعاني التي الحقت بهذه العصبية واياً كان الوصف الذي الحق بفكر ابن خلدون على

العموم ، ولقد وصف ابن خلدون نموذجاً حكم عليه سلفاً بالمحدودية وبعدم التقدم . وبذلك استمر نوع الصراع الذي وصفه بين اهل الحضر وبين البدو بشكله الدوري ، ودون ان تبلغ الدائرة حدها او ان تصل الى الدور الأخير . ان العجز عن التقدم دليل انحطاط ولا شك ولو لم يقل ابن خلدون ذلك حرفياً . كيف يمكن الاستفادة من هذا التشخيص ؟ هذا ليس وارداً هنا ، او إنه عنوان الفصل الذي لم يكتبه ابن خلدون بل ترك الاجابة مفتوحة على مصراعيها كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري ؟ !

في محاولة منه لتلخيص اسباب الانحطاط كما يراها ابن خلدون ، استخلص الدكتور فهمي جدعان اربعة منها . وهي مستقاة بالاجمال من هذا الفهم لواقع الدولة في نشأتها واستمراريتها وانتهائها . السبب الأول اقتصادي ، حيث يؤدي الترف الى السكينة والدعة وعدم السعي لتحسين احوال العمران مما يؤذن بنهاية الدولة ، يترادف ذلك مع سبب اخلاقي يتأتى عن الترف والبذخ ويوصل الى الفساد والانحطاط الاخلاقي . يضاف الى ذلك ضعف شوكة العصبية ، وهذا ما يجب بالواقع الوقوف عنده لدخوله مباشرة في نسق تفكير ابن خلدون وإن كان مرتبطاً بالسببين الاولين . أخيراً يقدم سبباً سياسياً يربطه بالاستئثار بالسلطة وما يجر من استبداد وظلم وكبت وقتل للحرية . هذا وقد توقف بعض اعلام عصر النهضة عند مساويء الاستبداد ، وعلى مقولة الحرية بالذات وان لم تكن افكار ابن خلدون مباشرة وراء وجهات نظرهم ، او نقطة انطلاق يتابعون منها الاطلالة على واقع عصرهم وتنمية وعيهم لذاتهم ولظروفهم . والكواكبي كان احد المتأثرين بهذه النقاط .

اذا صح هذا التشخيص لازمة العمران والتقدم . وكانت الاسباب التي اشرنا اليها مؤشرات فعلية على سوء الحالة التي وجد ابن خلدون نفسه فيها ، فإن الأمر بعده لم يكن باحسن منه معه او قبله . اي ان هذا التشخيص لم يقد فعلاً لشفاء الحالة التي كان يراد له ان ينطبق عليها ، بل ان يتخطاها وينقلها من حال الى حال . وقد لا يكون الذنب او التقصير ذنب ابن خلدون وتقصيره . بل ذنب الفكر الذي لحقه . مما جعل صرخته صرخة في واد ظلت دفينة وقتاً طويلاً . وللتدليل على ما نقول على الاهمال الذي لحق بابن خلدون نورد وصفاً لحالة التعليم في اوائل المرحلة التي نعالج . ففي الوصف الذي يعطيه الدكتور محمود فهمي حجازي عن حالة التعليم في مصر ، وفي الأزهر بالذات ، أكثر المعاهد العلمية نشاطاً آنذاك تصديقاً لما ذهبنا اليه . فمادة التاريخ لم تكن محور درس او شرع شأن المواد الأخرى المفروضة على طلبة الاجازات ومشايخ

الأزهر ، وهم الفئة التي شكلت الطليعة التي تمثل بها العلم والمعرفة في هذه المرحلة الزمنية . بل ان الطهطاوي، احد اوائل اعلام عصر النهضة ، وربما كان من اكثرهم نباهة واصالة لم يطلع على هذه المادة وعلى مناهجها إلا حين بدأت رحلته في باريس كما يقول في كتابه تلخيص الابريز . وهو يعني التعامل معها بشكل منهجي دون شك . اذ انه قد اطلع على المصنفات التاريخية ، وكان استاذه العطار قد بدأ التداول في هذه المادة ، بتأثير الحملة الفرنسية واحتكاكه بالعلماء الذين استقدمهم نابليون معه . والكواكبي بدوره لا يقيم ابن خلدون التقييم الكافي . مما يوحي بعدم الاستفادة منه ، مكتفياً بالاشارة الى اهتمام ابن خلدون بالسياسة « الممزوجة بالتاريخ » موضحاً ان هذه طريقة المغاربة (الكواكبي : الاعمال الكاملة 133) . وبذلك يجرد الكواكبي عمل ابن خلدون من أبعاده الاساسية اذ تظهر السياسة امراً عارضاً ولا علاقة لها بجوهر بحثه ، كما لو كانت المقدمة خلواً من كل عمل اصلاحي ، ومن الاصلاح السياسي بشكل خاص ، مع انها كتبت من هذا المنظار . بل ان بعض الدراسات الحديثة لم تنظر الى ابن خلدون نظرة اكثر توفيقاً وانصافاً . فاعتبرت عمله مجرد عمل موسوعي ، توازي احصاء العلوم للفارابي او انها المعرفة التي تأخذ من كل علم بطرف .

لا يعني ذلك ان الستار ظل مسدلاً على أنصر ابن خلدون طيلة الفترة التي نطلق عليها اسم عصر النهضة . وان ظهر التأثر به في امثالنا السابقة سلبياً . فالواقع ان تتبعنا فيما بعد سيقتصر على الشخصية التي نعالج ، وهي الكواكبي . بكل الاحوال لم يكن التأثر به واسعاً او تمام الايجابية . ومع ذلك لا نستطيع اغفال بعض التجارب التي استلهمت قسماً من وعيها من مقدمة ابن خلدون . نشير هنا الى تجربة خير الدين التونسي . وقد اشار اليه الكواكبي (الاعمال الكاملة 134 . ام انها طريقة المغاربة ؟) . فالتونسي في مقدمته لكتابه اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ، والتي تعتبر اهم ما في الكتاب، تماماً كمقدمة ابن خلدون بالنسبة للعمل ككل ، قد تأثر بطريقة ابن خلدون في العرض والتحليل احياناً . واحياناً استعار حتى عنوان بعض الفصول التي عالجها . وان كان قد عارضه في المقدمات والنتائج . فتجربة الغرب بالنسبة لخير الدين التونسي مثل يمكن ان يحتذى . ربما كان ذلك محاولة للخروج من الدائرة التي وجد ابن خلدون نفسه ضمنها .

* * *

اذا كانت تجربة خير الدين التونسي في الاحتكاك مع الغرب قد طورت عنده

الوعي لمزيد من التطور الذي يستلهم الانظمة الدستورية والقانونية السائدة في اوروبا بهدف الاستفادة منها او مما تشيعه من مناخ حرية وعدالة وعدم ارتباط مباشر بالسلطان بل بالمؤسسة فانها تبقى بالواقع تجربة متأخرة وفردية نسبياً . صحيح ان التونسي قد سعى لتوظيف تجربته بما توفر له من نفوذ وسلطان في تونس ، وفي الاستانة ، إلا انه لم ينجح في ذلك تماماً مما قضى ان تظل تجربته هذه تجربة فكرية صرفة ، وفردية الى حدٍ ما ، وإن استعيدت عفوياً مرة أخرى مع تجربة الطهطاوي الذي حاول في تخليص الإبريز ان يقدم ، بل أن يترجم نصولاً مطولة لميثاق لويس الثامن عشر الدستوري . مما يثبت ان الاحتكاك بالغرب قد ولد فعلاً افكاراً جديدة ، لقد وجد المتنورون العرب انفسهم مباشرة بين موقفين مختلفين . وتجربة الطهطاوي بدورها تظل تجربة فردية لا يمكن ان تقارن بالاحتكاك المباشر الذي حصل فعلاً قبل تجربة الطهطاوي بفترة وجيزة .

ان الاحتكاك الأهم في هذه الفترة التاريخية هو احتلال نابليون لمصر . والمهم هنا ليس الحملة بحد ذاتها ، وان كانت قد فتحت عيون الحكام لاحقاً ـ خاصة محمد علي باشا على وجوب اقامة قوة عسكرية تستفيد من العلم الغربي في هذا الميدان ، فاتحاً بذلك المجال امام بعثاته العلمية الى الدول الأوروبية وهذه لم تقتصر على العلوم العسكرية . بل ما رافق تلك الحملة من مظاهر علمية وفكرية اتاحت لبعض المتنورين سبل الاستفادة منها . ومن هؤلاء بعض شيوخ الأزهر بالذات . ولعل دور الشيخ حسن العطار نموذجياً هنا . لا من حيث تأثيره في تلميذه رفاعة الطهطاوي لاحقاً ، ولا من حيث تأثيره في الحاكم محمد علي باشا وحسب وحمله على ارسال البعثات ، بل في استيعابه تلك الذهنية العلمية التي اتت بها الحملة ومحاولته الاستفادة منها في حلقات تدريسه بادخاله علوماً حديثة كالتاريخ والجغرافية . لقد اشار الشيخ حسن العطار مباشرة الى ضرورة الأخذ بالعلوم الحديثة وقد شهد طرفاً منها ابان الحملة الفرنسية . وقد عبر عن هذه الحاجة بقوله « ان بلادنا لا بد ان تتغير احوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها . وقد ألمح فيما بعد تلميذه الطهطاوي الى درجة التفاوت العلمي التي شهدها اثناء احتكاكه المباشر مع الثقافة الغربية . ولقد ادرك الجبرتي المؤرخ المصري لتلك الحملة وللحقبة التي اعقبتها المغزى العميق لدلالة « الانقلاب » الذي احدثته هذه الحملة وإن كان قد وقف مشدوهاً امام بعض الأمور الجديدة التي لفتت انتباهه كالتجارب العلمية والكيمائية او معاينة اطلاق منطاد. بكل الأحوال كان لا بد لهذا الاحتكاك المباشر ان يزيد في نمو وعي الذات » مع نمو فضول الاطلاع على ما يملك الغير . ذلك ان اجتياح العالم الخارجي قد

جدد العرب من الداخل » كما يقول جاك بيرك ، وان كانت اشارته هذه لا تتعلق مباشرة بحملة نابليون على مصر .

صحيح انه لا يمكن ملاحقة تأثير هذه الحملة ملاحقة وصفية وبشكل محدد تماماً . فعمرها لم يربو على بضع سنوات . ولكنها بما حملت من اوجه نشاط فكري وتنظيمي جديد خاصة في بعض المؤسسات كالجيش مثلاً ، وما تجلى عنها من انشاء مجمع علمي على غرار ما هو سائد في فرنسا ، ومن ادراج العلوم الهندسية والرياضية في المناهج وتنظيم الجيش وادخال العلوم العصرية في تنظيمه وتسليحه ، كل ذلك قد ادى حتماً الى نمو وعي جديد كان لا بد ان يستمر مع دولة محمد علي باشا الصاعدة . بالطبع لا يمكن عزل مصر عن الحاضرة الاسلامية التي كانت فيها آنذاك ، كما لا يمكننا اغفال ما كان قد بدأ من امور مشابهة في قلب الدولة العثمانية في الاستانة او في مناطق اخرى كالشام او لبنان ، مثل انشاء المطابع والمسارح واصدار الجرائد والمراصد وسواها .

اننا لا نجد في الواقع تقييماً متناسقاً لاثر حملة بونابرت على مصر . فالدكتور محمد يوسف نجم ، و « بخلاف بعض المؤرخين » قد ذهب الى حد تقييمها تقييماً سلبياً معتبراً ان لاصلاحات محمد علي باشا جذوراً في مسيرة الاصلاح الطويلة التي بدأتها الدولة العثمانية بالذات . فالوقت القصير، والعداء النفسي الذي يكنه السكان المحليون للمحتل » لم يسمحا بالتأثر ايجابياً بما حملته الغزوة الفرنسية ، من اوجه حياة علمية او تقنية جديدة . وقد عدد الدكتور نجم اوجه الاصلاح التي حاول محمد علي القيام بها مبرهناً ان لها اصولاً في العهود الاصلاحية التي قام بها بعض السلاطين العثمانيين السابقين. هذا مع العلم انه لم يهمل أثر الثورة الفرنسية في هذه الاصلاحات بالذات .

مهما كان تقييمنا الفعلي لاثر الحملة الفرنسية على مصر، فهي قد اتاحت فعلاً نوعاً من الاحتكاك المباشر مع ما يحمل الغرب من قيم اجتماعية وثقافية ومن ذهنية مغايرة لما يحمله الشرقي على العموم . حتى ان محمد علي باشا ، وبتعبير ادق النخبة التي كانت تعمل معه قد ارتأت لاحقاً الاستعانة بخبرة الفرنسيين في حقول شتى في الطب والهندسة والعلوم الأخرى ولهذه الاهداف ارسلت البعثات الى الدول الاوروبية المختلفة . واستقدمت الخبراء والاطباء . وقد استمرت هذه السياسة فترة طويلة بعد محمد علي باشا .

اذا كنا قد اعتبرنا الحملة الفرنسية محطة في تاريخ وعي العرب لواقعهم فما ذلك إلا

لاظهار وجه من وجوه الاحتكاك المباشر مع الغرب . ولا يعني ذلك ان هذه التجربة قد قيمها عصرها تقيماً ايجابياً بكل الأحوال . ولا يمكن ان يكـون الأمر ايجـابياً ابـداً في اية عملية احتلال كانت . والجبرتي مؤرخ تلك الفترة قد سارع الى اظهار فرح العامة بجلاء الفرنسيين وهو لم يدرك بالطبع طبيعة الصراع الذي قاد اليها او الذي ساهم بانهائها وان كان قد لاحظ ما ادت اليه من ابراز اختلاف الطبائـع والعـادات ومـدى تأثـير ذلك في عـادات المصريـين وطباعهم . وهـذا وجه من وجـوه الاحتكاك المـلازم لهذه الحملة او لامثالها . بكل الاحوال تبقى الحملة وجهاً من وجوه الاحتلال السياسي المباشر الذي لا يتيح الاستفادة بـاكثر ممـا يريـده صاحبـه ، حتى لو لبس هـذا الاستعمار لبـاس الدين الاسلامي ، كما فعل نابليون بتوجهه الى الشعب المصري عشية الاحتلال . وهذا ما يبرر بتقديرنا التقييم السلبي الذي وجهه الدكتور محمد يوسف نجم بخصوص هـذه الحملة وما اعقبها من نتائج بالشكل الذي اوضحنا اعلاه ، قد يكون بعض ثمار هـذه الحملة ايجاد نوع من الشعور القومي كما يقول البرت حوراني . ولكن كلُّ هذه الأمور لا تشتمل مجال بحثنا هنا . فما نلفت الاشارة اليه ان جل هذه الافكار لم تغب بشكل او بآخر عن فكر الكواكبي . صحيح انه ليس مؤرخاً ليذكرها كوقائع او بيانـات اثبات . لكنـه قد ادرك بالفعل اتساع الهوة بين الشرق والغرب من جهـة ، كما ادرك ان بعض امـراض الانحطاط لها اساسها في الداخل . كما ادرك ان السياسة هي في الاساس الموضوع الذي يجدر بالباحث دراسته . واذا كانت مقدمتنا عامة بهذا الشكل فهي بالواقع من وحي قسم كبير من افكار الكواكبي التي تشعبت وتناولت اكثر من مقولة .



تمهيد

الدراسة التالية محاولة لتتبع افكار الكواكبي في كتابه « طبائع الاستبداد مصارع الاستعباد » وقد حاولنا فيها قدر المستطاع :

اولاً : ان نعيد هذه الافكار الى اطارها التاريخي . اي ان نظهر ما كان منها تصويراً ، او تعبيراً عن موقف له علاقته بالوضع السياسي القائم آنذاك .

ثانياً : ان نظهر ما ارتبط بهذه الافكار من نزعات نفسية ذاتية ، جعلت لهجة الكواكبي قاسية بعض الشيء . بل بعيدة عن التحليل احياناً . بعبارة واحدة عاطفية الى حدٍ ما .

ثالثاً : ان نتحرى عن مصادر افكار الكواكبي إن في الفكر العربي ، او في الفكر الغربي اجمالاً . وهذه مهمة صعبة بحد ذاتها ، فخطاب الكواكبي ، بنزعته الذاتية والصحفية لا تفصح عن مصدرها . ولكن ذلك لا يعني غياب المصدر . مع العلم انه واحد من مؤلفين كثر سبقوه الى الكتابة في مجال الاصلاح .

رابعاً : معظم الدراسات الصادرة حتى الآن ، والتي تتناول الحقبة التي اصطلح على تسميتها بعصر النهضة كانت دراسات مجملة . تناولت الافكار العريضة ولدى عدد كبير من مصلحي هذا العصر . دراستنا ستقتصر على الكواكبي في طبائع الاستبداد ، لاظهار بنية تفكيره الاساسية بحيث تكون مدخلاً لمحاولات أخرى تتناول العصر من حيث الافكار التي اشاعها والتأثير الذي احدثته هذه الافكار .

لذلك كله نرى ان اعادة البحث في عصر نفترض انه اثر فيها لحقه ، امراً مشروعاً

مبرراً من كافة الجوانب . واذا كنا نعيد البحث في مـواضيع سلفت ، فـاننا نـود ان لا نتعامل معها من ناحية تقريرية وصفية، عمادها السرد وتلخيص المفـردات والعبارات ، بل من ناحية نقدية حية تتلمس الافكار في نشأتها وفي تأثيرها . يهمنا ان نبرز منهج تفكير الكـواكبي ، بارتبـاطه بـالتاريـخ وبالـذات . ولـذلـك سنـدع النص يحكي في معـظم الاحيان . وعلى اساسه نناقش التفسيرات التي اعطيت لهذا النص ، من هذا المؤرخ او ذلك . من هذا الناقد او ذلك .

اخيراً ، لن نتوسع في النتائج إلا مع انتهاء الدراسة ، بحيث نربط هذه الاجزاء مع ما تلاها من اثر ، او مع ما يمكن ان تحدث من اثر .

وبعد فما هذه إلا محاولة ! .

الفصل الأول

يطرح الكتاب نفسه ومن خلال التقديم العام او التصدير باعتباره معالجة « للمسألة الاجتماعية التي يعاني منها الشرق» . اي ما اصاب هذه المنطقة من انحطاط وتأخر قياساً على فترة النهضة والتقدم في العهود الخالية . او بالنسبة للنهضة التي سادت في اوروبا والتي كانت في احيان كثيرة حافزاً لمعظم كتاب عصر النهضة ومصلحيه . انها المسألة التي كثر فيها القول في مصر ، الوطن الذي استضاف الكواكبي ، وفيه نشر كتابه هذا ، كما في اقطار أخرى كسوريا بلده الاصل ولبنان . ففي هذه الاقطار عامة كثر البحث في النهضة والاصلاح ومن زوايا متعددة[1]. ويطرح الكواكبي نفسه باحثاً

---

(1) صدر العديد من المؤلفات التي تؤرخ لهذه الفترة ومن جوانب متعددة . نحيل فيما يلي الى قسم ضئيل من هذه الدراسات . راجع على سبيل المثال .

- احمد امين : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ـ دار الكاتب العربي ـ بيروت .
- نور الدين نور الدين : نشوء القومية العربية ـ بيروت 1968 .
- البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة ـ دار النهار للنشر بيروت ..
- جورج انطونيوس : يقظة العرب . بيروت 1962 .
- فهمي جدعان : اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1981 .
- علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة . الاهلية للنشر والتوزيع : بيروت 1980 .
- بولس الخوري : التراث والحداثة ، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر . معهد الانماء العربي 1983 .
- ز . ك . اليقين : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر . ترجمه عن الروسية : بشير السباعي . دار ابن خلدون 1978 .

يخوض هذا المضمار ، مناضلاً خاطر بحياته في سبيل البحث عن « اصل الداء ». اما المسألة الاجتماعية التي يعالج فهي الانحطاط الذي اصاب هذه الأمة .

لا مجال للتقصي . فالكواكبي لا يبحث طويلاً. إن الداء الذي سبب هذا الانحطاط هو « الاستبداد السياسي » (الكواكبي : طبائع الاستبداد ص : 131)[2] . اما الدواء الذي به يدفع المرض ويؤمل به الخلاص فهو الشورى الدستورية . هذا هو التشخيص وذلك هو العلاج : « وقد تمحص عندي ان اصل هذا الداء هو الاستبداد السياسي . ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية » (ص : 131). ما معنى ذلك ؟ إن التفصيل سيتبع دون ريب[3]) ولكن الكواكبي ، وقبل شروعه بالبحث في تفاصيل هذه المعضلة الاجتماعية لن يلبث ان يؤكد قناعته التامة بهذا التشخيص مضيفاً بذلك الى مقولته بعداً ذاتياً او نفسياً . انها قناعة لم تملها التحليلات الموضوعية وحسب ، وقد اشار الكواكبي اشارات مباشرة لذلك . بل العناء الشخصي والمخاطرة « حتى بالحياة ». انها التجربة . التجربة التي عاشها الكواكبي شخصياً دون ريب ؛ في حلب وفي سن مبكر جداً حيث كان قد بدأ العمل في اكثر الميادين علنية والتصاقاً بالاحداث السياسية من جانب وبهموم الناس من جانب آخر . لن نسترجع بالطبع سيرة الكواكبي . وعمله الاجتماعي لم يقتصر على الصحافة . فقد عمل في حقلي الادارة والتجارة وبذلك ازداد التصاقاً بهموم الادارة بقدر ما عانى منها وبتفكير جمهور العامة[4]. لقد عمل بالصحافة محرراً ، واصدر صحيفة لم تدعها السلطات تعيش اكثر من بضعة اشهر ، كما لم تفلح جهوده التالية باعادة احيائها باسم جديد او بصيغة جديدة . ربما كان هذا هو المظهر

---

(2) لن نعود الى الهامش لاثبات اقتباسنا عن الكواكبي في هذا المؤلف . وسنكتفي باثباتها خلال البحث .

(3) طبعاً رأى قادة الاصلاح الآخرون اسباباً أخرى لهذا الانحطاط . والكواكبي بدوره كان اكثر تشعباً وتفصيلاً في « أم القرى ». والواضح ان الكواكبي يشير لهذه المسألة في مؤلفه الثاني « ام القرى » تحت اسم « الفتور » المستولي على الأمة وعلى الناس ولا يسمي ذلك انحطاطاً او تأخراً وحسب . راجع ام القرى ـ ص244 و246 وفي معظم الصفحات الأخرى . راجع مقالة اديب نصور : مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام في : الفكر العربي في مائة سنة . منشورات الجامعة الاميركية ـ بيروت 1967 ص 22 - 96. علي المحافظة : ص 164 - 167 .

(4) حول سيرة الكواكبي . راجع محمد عمارة ـ المقدمة التي نشرها مع تحقيقه للاعمال الكاملة للكواكبي . محمد عمارة : عبد الرحمن الكواكبي ـ الأعمال الكاملة : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1975. ص 19 وما يلي . راجع كذلك جان داية صحافة الكواكبي ـ بيروت 1984. بخصوص صحيفتيه الشهباء والاعتدال .

الأول من مظاهر الاستبداد الذي لقيه المؤلف شخصياً والذي اثر فيه . وربما كان قوله : إن فكره قد استقر على هذا الرأي « بعد بحث ثلاثين عاماً . . . » اشارة مباشرة لهذه الحادثة المبكرة بالذات .

وضع الكواكبي كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » عام 1900/1318 (ص : 131 - 32) وإذا اخذنا الزمن المشار اليه على وجه التقريب استطعنا ان نقول ان الكواكبي الصحافي قد واجه اول مشاكله مع السلطة ، ممثلة بالمستبد ، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر اي في الفترة التي عمل بها في الصحافة بالفعل . هل يمكن القول ان وعي الكواكبي لظاهرة الاستبداد قد بدأ في هذا الوقت المبكر ، وهو في اول عهد الشباب ، وهل تكون التجربة الذاتية مفجراً لهذا الوعي ؟ ربما ! او هكذا توحي عباراته على الأقل . وهو لم يواجه المستبد في هذا العمل وحسب ، بل في سلسلة اعماله العامة . على كل لا يمكننا اهمال هذه الناحية وعلم النفس الحديث يؤكد على ما للتجارب الاولى ، بخاصة تلك التي لم تستكمل ، من اهمية في تكوين الشخصية ومن تأثير في السلوك . والجدير بالذكر هنا هو ان الكواكبي قد صوَّر في فصل لاحق (الصفحات 153 - 158) المستبد والخاضع للاستبداد على السواء ، تصويراً نفسياً لا يفتقر اطلاقاً الى عمق التحليل النفسي مادة ومنهجاً . وسنشير الى ذلك لاحقاً .

إن الكواكبي مقتنع تمام الاقتناع بهذه النتيجة التي انتهى اليها . وعليها يقتصر البحث في الكتاب كله ، ومن الجوانب المتعددة . ولكن وبالرغم من هذا اليقين لا يستبعد الكواكبي وجود تشخيصات أخرى يوردها بايجاز ثم ينفيها ببضع كلمات . والتشخيصات هذه تعكس بالفعل اشكالية البحث في عصر النهضة او في مقولة النهضة على سبيل التحديد . بل انها المحطة التي توقف عندها معظم اعلام تلك الفترة . ولا ادري لماذا يسترجعها الكواكبي بجملة ما دام لن يوسع البحث فيها . ومع ذلك فباستطاعتنا القول ، من ناحية منهجية : ان البنية الاساسية التي يريدها وعليها قوام البحث هي الاستبداد لا البنى الأخرى التي يلمح اليها . قد تكون هذه مهمة إلا انها لم تخضع لنفس التحليل والنقد ، فلم تشغله هذا المدى الطويل كما شغلته موضوعة الاستبداد . ولم يكن لها التأثير النفسي عليه كما كان تأثير الاستبداد . او اننا يجب ان نأخذ تقديمه لظاهرة الاستبداد على ما عداها من باب تسمية الكل باسم الجزء ، او من قبيل التعميم ليس إلا ؟ يقول الكواكبي :

« فالقائل مثلاً أن اصل الداء التهاون في الدين ، لا يلبث ان يقف حائراً عندما يسأل نفسه : لماذا تهاون الناس في الدين ؟ والقائل ان الداء اختلاف الآراء يقف مبهوتاً عند تعليل سبب الاختلاف . فإن قال : سببه الجهل يشكل عليه وجود الاختلاف بين العلماء بصورة اقوى واشد . . . . وهكذا يجد نفسه في حلقة مفرغة لا مبدأ لها فيرجع الى القول : هذا ما يريده الله بخلقه ، غير مكترث بمنازعة عقله ودينه له بان الله حكيم عادل رحيم . . . . »[5].

ألا تعكس هذه الجمل رغم قصرها مناهج البحث في اسباب الانحطاط والمقترحات او المباديء التي قدمت لدرئه من كافة الجوانب ؟ فمنذ مطلع عصر النهضة وحتى ايامنا هذه ، لا زالت نفس الموضوعات على بساط البحث . وما زالت الاطروحات رغم تشابهها تطرح وتعاد .

تطالعنا عبارات الكواكبي بعدة مقولات . سنحاول فيما يتبع تلخيصها والتعليق عليها .

المقولة الاولى : تعتبر المقولة الاولى ان سبب الانحطاط كامن في التراخي عن الدين ، في التهاون فيه ، في تحوله الى ممارسة رتيبة ، مجرد شعائر ، في وقف البحث فيه واغلاق باب الاجتهاد . في سيطرة الظاهر على الجوهر والاساس . في تبرير التواكل والانصراف عن الجد والعمل واعمال الفكر (راجع الجملة الاخيرة من النص اعلاه) كما ظهر كل ذلك في فلسفة المتصوفة على العموم . وكل ذلك قد عده بعضهم من ضمن الاسباب التي اوصلت الى ما اصاب الأمة من انحطاط[6]. ثم ان جملة من الإصلاحات التي رآها بعض اعلام عصر النهضة تعود في جوهرها الى فكرة إحياء الدين وان اتخذ ذلك صيغاً وصوراً مختلفة . والكواكبي بدوره يذكرنا مراراً بما كان للدينِ في نشأته الاولى من اثر على حياة المسلمين وعلى أعمالهم وأفكارهم لا في « طبائِع الاستبداد » وحسِب ، بل ايضاً في « ام القرى » حيث يستعيد جملة من طروحاته في الكتاب الاول وان يكن بصورة خطابية او تعليمية لا بصيغة تقريرية وصفية كما هو الحال في « طبائع الاستبداد »[7]. ان الابتعاد عن جوهر الدين كما تمثل في مرحلة الازدهار ، ربما حتى اواسط الخلافة

(5) الكواكبي . طبائع . ص : 131. لا نريد ان نعتبر الجملة الأخيرة ردا على التحليل الاولي ، مما يوحي بالقول بقدرية الكواكبي . وإلا لا يعود للبحث في الاصلاح من مبرر او من سبيل .

(6) علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب ـ ص : 18 - 20.

(7) طبائع ص : 145. ام القرى : ص : 253 - 255.

العباسية ، قد ساعد على تفشي الداء وبالتالي على الانحطاط . وهذا هو جوهر الدعوة الى اصلاح الدين واصلاح طريقة شرحه وتعليمه كما تمثلت في الاصلاحات اللازمة لتطوير مناهج التعليم والبحث في الازهر على سبيل المثال . والى ذلك اشار اوائل المصلحين امثال جمال الدين الافغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وسواهم[8]. حتى الكواكبي بالذات ، ودون ان يقدم برنامجاً اصلاحياً يدخل ضمن هذا الاطار ، سنراه ايضاً يحمل على الممارسات الدينية التي لا تمت الى حقيقة الاسلام بصلة والتي ابتعدت عن جوهر الاسلام ، أو عن الاسلام في صفائه الاول ، مما ادى الى تحجر الدين وتحوله بضغط من المستبد السياسي (او من الاستبداد السياسي بشكل مطلق) الى اداة في خدمة هذا الاخير . فتحول الفقيه الى مبرر للسيادة حتى لو بلغت سلطة الحاكم اقصى درجات الظلم والتعسف (طبائع ص 146). لقد ربط الكواكبي وبشكل محكم بين الاستبداد السياسي وهو اول بنظره وبين الاستبداد الديني الذي يخضع للاستبداد الاول ويتآلف او يتآخى معه . وسنعود لذلك لاحقاً .

المقولة الثانية : « ان الداء اختلاف الآراء ». ولا يعلم بالتحديد من يعني او ماذا يعني الكواكبي بهذا الاختلاف . فهو لا يعني بالتأكيد اختلاف آراء العلماء علماء الدين او سواهم من الحكماء . بل لعله يشير من طرف خفي الى التشتت الذي اصاب الأمة والى تعدد المذاهب والمشارب السياسية والدينية وما لحق ذلك من إمارات وممالك ظهرت تباعاً . بعبارة واحدة انه يشير الى ضياع النموذج المثالي الأول الذي جمع بين الرياسة الدينية والرياسة السياسية بشكل فريد . يقول الكواكبي :

« إن هذا الطراز السامي من الرياسة هو الطراز النبوي المحمدي لم يخلفه فيه حقاً غير ابي بكر وعمر ثم أخذ بالتناقص وصارت الأمة تبكيه من عهد عثمان الى الآن ، وسيدوم بكاؤها الى يوم الدين . . . » (طبائع ص : 144 - 145).

اصل الداء اذاً سياسي . إلا ان ارتباط الدين بالسياسة هو ارتباط جوهري والنموذج الاول مثلٌ كاف على ذلك . هكذا ترتبط المقولة الثانية بالمقولة الاولى ارتباطاً عضوياً ، بحيث يفسر الاختلاف السياسي انطلاقاً من الاختلاف الديني او لنقل

---

(8) ان الدعوة للاصلاح بواسطة الدين ما زالت مستمرة . ولعل الثورة الايرانية من انجح الامثلة على ذلك . كذلك لا يجب فصل الدعوة الى احياء التراث عن هذه النظرة الاولية التي تماهي (احياناً) بين الدين والتراث . كل ذلك بهدف خلق شخصية متمايزة تواجه الماضي وتواجه الغرب ، او تقف بوجه التغريب .

المذهبي . اي ان اختلاف الآراء المذهبية والعقيدية قد ادى الى ضياع السلطة التي مثلت النموذج الاول[9] . ينسجم ذلك مع اعتبار عدد من المؤرخين بداية الانقسام في الخلاف الناشب حول مسألة الخلافة ، بخاصة بعد معركة صفين وما ادت اليها من آراء متباينة شتى ومن فرق متعددة كانت سبباً بالفرقة (برفع الفاء) . وقد ذهب الى ذلك ايضاً بعض الدارسين فاعتبر فلها وزن ان الاسلام الحق لا يتمثل إلا بالقرن او القرنين الاولين من الاسلام وبعدها تزول الدولة الاسلامية . كذلك شدد برنارد لويس على ما لاختلاف الآراء من تأثير في الحياة العامة وفي توالد الفرق المتعددة حتى الفرق المغالية منها[10] .

المقولة الثالثة : الجهل اصل الداء . والاشارة غامضة هنا ايضاً مع رحابة مجال التأويل . والارجح انه لا يقصد بالعلم الواجب توفره (والعلم نقيض الجهل) العلم الديني رغم الاشارة التالية الى « الاختلاف بين العلماء » وهي اشارة توحي بالعادة الى اختلاف آراء علماء الدين . وهذا ما لم تحظره الشريعة بل على العكس لقد اعتبر المشرع في هذا الاختلاف رحمة . والاجتهاد الذي يعتبر من اصول الدين انما يعترف اصلاً بهذا الاختلاف ، هذا في الوقت الذي يسعى فيه لتخطيه او اصلاحه من اجل تأمين ما هو اصلح واقوم .

نقول ذلك وحجتنا ان السياق العام يبرر هنا الأخذ بالعلم كما تناهى الى اعلام عصر النهضة : المعرفة والالمام بعلوم الغرب اي العلوم الوضعية . فاذا كانت المقولة الاولى عبارة عن الدعوة للاصلاح من خلال الدين او من قلب الدين فالمقولة الثالثة هذه توحي بالمقارنة بين تقدم الغرب وتأخر العرب من المنظار الذي يعتبر العلم سبباً في هذا السبق او في هذا الرقي فيما اصاب الجهل هذا الشرق[11] . فالكواكبي قد رسم اذاً

(9) في فقرة لاحقة سيعالج الكواكبي ارتباط الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني بحيث يقود هذا الى ذاك . اي تلك العلاقة التي قامت تاريخياً بين السياسة والدين عامة وفي الاسلام خاصة .

(10) لعل لاسماء كتب الفرق دلالة على ذلك . فالتسميات في غالبها سلبية ، واهل الفرق هم اصحاب ملل ونحل ومذاهب. ومعظم هذه الكتب تبدأ بالتمهيد لما اصاب الأمة ـ او الجماعة ـ من قسمة وتشرذم . يكفي العودة الى مؤلفات الشهرستاني والبغدادي والاشعري . راجع ايضاً فلهاوزن ، الذي اعتبر القرنين الاولين بمثابة العهد الذهبي من الدولة الاسلامية .

(11) يعتبر هذا الرأي من اهم الآراء التي تداولها مفكرو عصر النهضة ، فقد ادرك بعض المصلحين ان السبق العلمي او المعرفي الذي حازه الغرب قد قاده الى التقدم والى سبق الشرق عامة والعرب خاصة . وقد اشار الكواكبي لهذه المسألة بالتخصيص في ام القرى الصفحات 242 - 244. راجع ايضاً . فهمي جدعان : اسس التقدم . ص :287 - 290. والاقتباس هنا (اقتباس فهمي جدعان) عن الكواكبي وعن ام القرى بالتخصيص .

وبعبارات جد مختصرة جوهر الصراع الذي شهده عصره وسجل ابواب النقاش الدائر حول مقولة النهضة واسباب النهوض والانحطاط[12]. وصحبتنا التالية على صدق ما نقدم نجدها عند الكواكبي بالذات . فالموضوع الذي يعالج في « طبائع الاستبداد » هو « العلم السياسي » والعلم السياسي بتصوره هو ما حاز فيه الغرب قصب السبق ولا مانع من الاخذ عنهم اذا امكن . حجتنا الاخيرة ، وهي مشتقة من أعمال الكواكبي أيضاً ، إنسجاماً مع هدفنا من هذا التحليل حين يوضح الكواكبي سبق الغرب العلمي بما قدم من كشوفات علمية واختراعات متعددة . صحيح ان الكواكبي قد جدَّ في اظهار سبق الاسلام بالوحي في التنبؤ لمثل هذه الاكتشافات او سواها من خلال تأويله لبعض الآيات ، إلا ان ذلك لا يخفي اعجابه بتقدم العلم والعلوم . تبقى الاجابة على هذه المقولة ، او الاستفادة منها بالاحرى امراً مؤجلاً سيتضح من خلال خطوات الدراسة . اي كيف يمكن الاستفادة من الغرب (المتقدم علمياً) وفي اي المجالات . وقد ردد هذه الفكرة ايضاً محمد عبده وبعض المفسرين الآخرين للتأكيد على ان الرجوع الى القرآن لا ينفي التقدم بل يضمنه ان صحت العبارة[13].

* * *

يعتبر الكواكبي السياسة علماً ، بل هي علم واسع جداً بما له من فروع متعددة متباينة . والعالم بهذا العلم يسمى عالماً سياسياً . او هكذا تقضي اللغة . من ميزات العلم الاستقلالية ، ومن ميزات العالم التخصص في فرعه العلمي . هكذا اصبح الوضع بعد ان راحت العلوم ، ومنها العلوم الانسانية تستقل تباعاً بدءاً من القرن الثامن عشر . هكذا انفصلت السياسة وصارت علماً مستقلاً بعد ان كانت اول الأمر من جملة فروع الفلسفة . انها الفلسفة العملية بتعبير الفلاسفة الاغريق والفلاسفة العرب المشائين . اما اطلاق اسم « العلماء السياسيون » على من اشتغل عرضاً (او استطراداً) في حقول اخرى (فلسفة ـ تاريخ ـ اخلاق ، آداب او دين) فذلك من قبيل التعميم دون شك . هذا ينطبق على ارسطو وافلاطون وابن المقفع وابي يوسف صاحب كتاب الخراج. كما ينطبق ايضاً على ابن خلدون وابن بطوطة والمتنبي وسواهم ممن يعد

---

(12) اشار الكواكبي لاحقاً الى عدم رغبته بالتفصيل واعراضه عن الشرح والخطابة والاطناب . طبائع . ص132. لكنه قدم فصلاً كاملاً تقريباً كله خطابة ووعظ ، او ما يسميه هو باللوم الارشادي .

(13) الكواكبي . طبائع . ص : 151 - 152 ربما كان الكواكبي اول من دعا الى هذا النوع من التفسير . راجع . Norbert Tapiers : les Idés Reformistes d'al - Kawakibi . Paris 1956 P.P 34 - 35.

الكواكبي ويسمي (ص : 133) . رغم اننا لا نقع على الابعاد السياسية (بمعنى العلم) لدى البعض منهم ، اللهم إلا من حيث تأييد هذه السياسة أو تلك او من حيث التطرق لبعض الآراء التي تدخل في هذا الباب . فالكواكبي يدرك بالطبع ، بل يؤكد ، ان هذا العلم لم يستقل إلا حديثاً مع « المتأخرين من اهل اوروبا واميركا » الذين اشبعوا هـذا العلم وبحثوا فيه بالتفصيل والتبـويب . ومعلوم ان هذا التعـريف لا ينطبق أيضـاً على « المتأخرين من الشرقيين » الـذين يذكـرهم الكواكبي بـالاسم من خير الـدين التونسي والطهطاوي الى الشدياق وسليم البستاني ، فاعمالهم لا تدخل بالتأكيد ضمن هذا العلم رغم ما فيها من طابع سياسي واضح . بل ان الكواكبي لن يلبث ان يوسع دائرة العاملين في السياسة فيدخل المحررين السياسيين العاملين في « المنشورات والجرائد والمجلات » . إنه حنين السنوات الاولى ! ام ان الكواكبي قد انطلق فعلاً مما للصحافة من اثر في الرأي العـام ، في الشعب ، في الأمة ، في مجمـوع المواطـنين ام ان التعريـف هنـا انما يتنـاول التعميم لا التخصيص[14]. فهؤلاء مهما كانت التسميـة هم الرقيب عـلى السلطة التي تتولى الادارة السياسية للبلاد . لذلك يتوجب عليهم جميعاً التوقف عند تشخيص « داء الشـرق » والبحث عن دوائه ؛ ومن بعـد فالسيـاسة ، العلم او الممـارسة هي من حق الجميع دون استثناء : «« قلما يوجد انسان لا يحتك فيه » (ص133) .

يجب ان يعمم البحث اذاً ، او لنقل يجب ان تتسع دائرة المتعاملين بهذا العلم ، وان يصبح شغل الناس جميعاً وإلا ما فائدة العلم حين يظل حكراً على البعض دون ان يبلغ العامة . لقد وعى الكواكبي فعلاً ان مسألة الوعي هي التي تحدد العمل السياسي . ام انها نتيجة العمل الصحفي الذي آمن به الكواكبي وعمل فيه مناضلاً ومدافعاً ؟! على كلٍ لقد راعى الكواكبي هنا قاعدة التحديد بـالانتقال من الخـاص الى العام . فحـدد العلم بالمشتغل فيه اساساً مهما كانت درجة انشغاله او مرتبته في حين نجد ارسطو مثلاً في كتابه في السياسة قد ابتدأ من العام ثم انتقل الى التخصيص . اذ حدد السياسة انطلاقاً

---

(14) حول معنى السياسة (مصطلح سياسة) في تلك الحقبة ، يمكن العودة الى الطهطاوي الاعمـال الكاملة ـ نشر وتحقيق محمد عمارة . المؤسسة العربية بيروت 1973 ص 517 - 519 من الجزء الاول . يراجع ايضاً شرح حجازي لمعنى هذه الكلمـة ، ومتى دخلت قامـوس عصر النهضة : د . محمـود فهمي حجازي : اصول الفكر العربي الحديث عند الـطهطاوي . القـاهرة 1974 . ص 36 - 38. بخـاصة الهـوامش . وتعـداد الكـواكبي لهـذه الاسماء يـوحي بـالاطـلاع عـلى مؤلفـاتهم وآرائهم الاصلاحية . وربما اخذ عنهم .

من التدبير ، واوله التدبير المنزلي ثم ارتقى الى الابعاد الأخرى كوضع الدساتير وانتخاب الحكام وادارة المدينة وشروط كل ذلك مما ليس هنا مجال الخوض فيه[15].

ومع كل ذلك لم يعرف الكواكبي السياسة بعد . وتأخر التعريف منطقي هنا . فالكواكبي يتبع طريقة وصفية ، لا طريقة منهجية تنطلق من مقدمة او من تعريف مبدأي يليه الفصول والابواب . هذا اولاً ، ثم انه لا يعرف السياسة لينطلق مباشرة الى البحث فيها ، بل الى البحث فيما ليست هي . اي ان طريقته في التحليل ليست وصفية وحسب بل انها تعتمد التحليل والوصف بواسطة السلب ، ففي تحديده لمعنى الاستبداد سيعمد الكواكبي لاحقاً لابراز المعنى من خلال تقديم المرادفات والمقابلات لا بطريق السبر والتقسيم او الاستدلال والاستنباط كما هو الحال في الطرق المنطقية على اختلافها . يجب ان لا نظلم الكواكبي وإن كان لا بد من تسجيل هذه النقاط ، فالكتاب كان منذ البداية موضوعاً صحفياً ثم ان القصد منه واضح جداً فالمؤلف لا يريد تحديد السياسة وهي الهدف الأول من الكتابة ـ بمعنى ان الهدف هو السياسة الإصلاحية ـ بل يريد ابراز مضادات هذه السياسة ؛ او ما لا يوصل اليها . تماماً كما وصف كل من افلاطون والفارابي مضادات المدينة الفاضلة التي كانا يحلمان بتحقيقها. والهدف الأخير انما هو تسليط الضوء على النموذج الافضل من خلال اظهار ما يحجب هذا الضوء او يسيء اليه . هذا من جهة. اما من جهة أخرى فالكواكبي لا يريد من هذا التحديد سوى ابراز النقيض اي الاستبداد وفي ذلك استرجاع لمقولته الاساسية . من هنا يبدو طبيعياً ان يعمد لهذه الطريقة التي تضعه مباشرة ازاء موضوعه الاول والأخير بل والوحيد .

يعرف الكواكبي علم السياسة بقوله إنه : « ادارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة » (ص : 134). والواقع انه قد استعار هذا التعريف ولم يضعه بنفسه ، بدليل نسبته الى الغير باستعماله صيغة الفعل المجهول . إلا انه لا يوسع بعد ذلك هذا التصريف ولو بكلمة واحدة . لا لانه بديهة من البديهيات ، بل لان طريقته كما قلنا لا تسمح له بذلك . ومن هنا سنرى كيف يقفز مباشرة الى النقيض . ونقيض السياسة الحكيمة هو الاستبداد الذي سيعرفه بقوله : « انه التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى

---

(15) راجع ارسطو في السياسيات ، وحول ترتيب كتاب السياسيات راجع مقالة :

ترتيب ابواب السياسيات ، تأليف Joseph Mesk .

والبناء الكلي لسياسيات أرسطو ـ تأليف Rodolph Stark

ترجمة جورج كتورة ، صدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات .

الهوى ». هكذا يتم الانتقال وبسرعة الى تشخيص سبب الداء. اي الى البحث في الموضوع الاساي . واضح ايضاً كيف يجعل الكواكبي الصفة النفسية ـ الهوى مقابل صفة عقلية : الحكمة . فاذا كانت السياسة عملاً ذهنياً او عقلياً يتم الوصول اليه بالدراية والعقل والدراسة ، فالاستبداد ممارسة خسيسة تقوم بها النفس الامارة بالسوء التي تسيطر عليها الاهواء والشهوات .

قد نجد هنا مدخلاً مناسباً للمقارنة مع الطهطاوي الذي اعتبر السياسة ادارة مبنية على « التحسين والتقبيح العقليين ». ففي ذلك تقارب واضح مع مدلول كلمة « الحكمة » بمعناها الفلسفي القديم ـ حكيم ـ فيلسوف . إلا ان مصادر الطهطاوي كما اوضح الدكتور محمود فهمي حجازي كانت في معظمها اوروبية تعود الى نوع الثقافة التي استفاد منها الطهطاوي اثناء دراسته في باريس[16] قد تعود عبارة الكواكبي على اختصارها الى ارسطو .
اخيراً ، قد يعكس تعريف الكواكبي الآراء القديمة التي تقصر العمل السياسي على الاشخاص الذين تميزوا بالحكمة (الفيلسوف ـ او من في مرتبته في جمهورية افلاطون ـ الفيلسوف او النبي في مدينة الفارابي) بينما لا يرتفع سواهم من البشر عن المرتبة الشهوانية او الغضبية . اي الذين يظلون اسرى حياتهم الجسدية ونزواتهم ، بحيث تبقى السمات النفسية ، بالمعنى السلبي ، هي المسيطرة والمسيرة للانسان .

* * *

سنتجاوز التعريفات التي تنطبق على كلمة استبداد وهي على الجملة مفردات او مرادفات لا تزيد في اغناء التعريف السابق لنصل الى معنى الاستبداد السياسي الذي يصفه الكواكبي بقوله انه :

« صفة الحكومة المطلقة العنان . . . التي تتصرف بشؤون الرعية كما تشاء . . . تفسير ذلك هو كون الحكومة اما غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة ، او على امثلة تقليدية ، او على ارادة الأمة » (ص : 136) .

يستدل على الاستبداد السياسي اذاً انطلاقاً من التعريف الوصفي هذا مع غياب شروط سياسية ثلاثة . والشرط الاول هو عدم ارتباط الحكومة بتكليف شرعي يرعى

---

(16) راجع حجازي : مرجع سابق ص 37 - 40 . راجع ايضاً : جدعان ، اسس التقدم ص292 - 293 .

تصرفاتها . ان لارتباط كلمتي التكليف والشريعة دلالة مباشرة على تبني المؤلف التعريف الاسلامي لمعنى السلطة والحكومة . طبعاً لا يعني ذلك القول بضرورة وجود دولة يطبق فيها « الحق الالهي » كما كانت الدولة في القرون الوسطى المسيحية . فما يقصده الكواكبي وكما سيتضح لنا فيما بعد يعني ان تبني الدولة تصرفاتها بهدي الشريعة نصاً وممارسة ، على الاقل كما كان الأمر زمن الخلفاء الراشدين . تلك المرحلة التي سيعيدنا الكواكبي اليها مراراً في معرض شرحه لتكامل مبدأ التكليف على اساس الشريعة بفضل ما ساد من شورى او من مشاركة لاصحاب الرأي[17]، مما سيشكل عصب افكاره الاصلاحية . انها النقطة التي يود معها الكواكبي العودة الى الاصالة المفقودة . اذ ان فقدان هذه الصفة او هذا النوع من الممارسة قد قاد لاحقاً الى ما شهده المشرق من انحطاط ومن تأخر . ان خللاً ما قد اصاب هذه السياسة الحكيمة وسنعود مع الكواكبي لاحقاً لمتابعة هذا الوجه من وجوه الاصلاح ، والى البحث في تفاصيل هذه الملاحظة . إلا اننا لن نستطيع اطلاقاً متابعته في الشرط الثاني ؛ اي تطبيق التصرف (تصرف الحكومة) على امثلة تقليدية . فالكواكبي لم يفصل ذلك ولو بكلمة واحدة . لا الآن ولاحقاً .

هل يقصد الكواكبي بذلك الحكم بواسطة العرف كما هو سائد في بريطانيا مثلاً ؟ قد يكون الأمر كذلك ! اذ ان المؤلف قد اشار الى تميز الانكليز ويقظتهم وتميز نظامهم الملكي عن الانظمة الاخرى التي تقود حتماً للاستبداد كون الحكومة فيها هي حكومة الفرد الواحد الجامع في يده كل الصلاحيات والسلطات بما فيها السلطة الدينية (ص : 137). إلا ان الكواكبي لم يصرح بشيء من ذلك . والكتابات السياسية السالفة ، تلك التي ظهرت منذ بداية عصر النهضة لا تفسح مجالاً واسعاً في تقصي ما يعني الكواكبي بهذه العبارات[18].

اما الملاحظة الثالثة المتعلقة « بتقييد الحكومة بارادة الأمة » فواضحة دون ريب .

---

(17) تعتبر هذه من المقولات الاساسية في الاسلام السياسي . وقد عولجت مراراً . والبحث فيها يعود الى زمن الخلافة الاولى والى البحث في المركز الديني والسياسي الذي كان على الخليفة ان يشغله . راجع الكواكبي . ام القرى : 250. قارن مع

Nagel , Tilman , Rechtleitmg und Kalifat Bonn 1975 .

(18) طبائع ص : 137. ابدى الكواكبي اعجاباً بالنمط السائد لدى حكومات الانكليز الذين لا يغفلون عن مراقبة ملوكهم ، والذين لا يمكن ان يصلوا للاستبداد لسهرهم ولعدم غفلتهم الخ . . .

ان الكواكبي يلمح هنا الى الافكار السياسية التي عبرت عنها الدساتير الغربية في تلك الفترة ، بما تقضي من فصل للسلطات على اختلافها فضلاً عن مراقبتها . وقد تكون مصادره في ذلك كتابات الطهطاوي اوخير الدين التونسي اللذين اشارا الى هذا التطور واشادا به في مؤلفاتهما . والكواكبي لم يجهل ذلك . ففي معرض التوضيح يضيف كاتبنا لاحقاً :

« إن الاستبداد لا يرتفع ما لم يكن هناك ارتباط في المسؤولية . فيكون المنفذون مسؤولين لدى المشرعين . وهؤلاء مسؤولون لدى الامة . تلك الامة التي تعرف انها صاحبة الشأن كله ، وتعرف ان تراقب وان تتقاضى الحساب ». (ص : 136).

العبارات السابقة واضحة على قصرها . وفيها اقتباس واضح عن افكار الطهطاوي في معنى السلطات وتقسيمها وفي تحديده لسلطة القانون كما اقتبسها هذا الأخير في كتابه « تخليص الابريز » عن الميثاق الدستوري الفرنسي الذي راعى ترجمته او اقتباسه في كتابه هذا . وهذا ما عبر عنها « بالشرطة »[19]. هذا مع العلم ان الطهطاوي قد اشار الى مدى الفروقات بين هذه المصادر المختلفة . صحيح انه قدَّم الشرع ولكنه لم يستبعد الأخذ بالمبادىء القانونية ذات الطبيعة الوضعية ـ المدنية نظراً لما توحي به من فائدة عملية اثبتت جدواها . اما الكواكبي فلم يقدم في هذا الاطار رأياً تفضيلياً . مما يؤكد الآراء التي اسلفنا ، من ان الكواكبي ، كان ميالاً الى الاقتباس والى تقديم الابحاث بشكل وصفي منه الى اعتماد مذهب متكامل او رأي يفصل به القول بترتيب او بتدرج .

اذا كان الاستبداد حياداً عن التحديد الموضوع ، او بالاحرى عن الاطار الوضعي المشار اليه ، « وصفة للحكومة المطلقة العنان »، سواء كانت فرداً أم جماعة فهو ليس مجرد صفة وحسب . انه ممارسة لها اداتها التي يقوم بها . كما له مجالات يتجلى فيها او هو يعكس ذاته فيها . والمجالات هذه متعددة وهي موضوع الفصول التي تلحق وعلى مدى الكتاب . اما هذه الاداة فهي « الجندية» برأي الكواكبي . الجندية التي لا يرى فيها المؤلف إلا المظهر السلبي . فهي ليست اداة الحفاظ على الوطن ، او المدينة كما يعتقد افلاطون وارسطو مثلاً بقدر ما هي اداة في يد المستبد الذي يعتمد على « جهالة الأمة ». ان الجندية التي رأت فيها الفلسفة السياسية الاغريقية مظهراً من مظاهر الحفاظ على

(19) راجع . حجازي ، مصدر سابق ص : 45.

المدينة ورياضة يجب ان يتربى عليها النشء لما فيها من خير ومنفعة للفرد وللجماعة ، لم تعد بنظر الكواكبي إلا مفسدة لاخلاق الامة . « حيث تعلمها الشراسة والطاعة العمياء والاتكال وتميت النشاط وفكرة الاستقلال . . . ». (ص : 137) . اي ان تصور الكواكبي مخالف تماماً لما يعهد فيه للجندية من تصور ومن دور .

اياً كان تصور الكواكبي لدور الجندية ، فالواقع انه لا يخرج في ذلك من نقده لواقع عصره . اي ان الكواكبي لم يناقش دور الجندية في حياة الدولة او الامة مناقشة نظرية من حيث ضرورتها وحدودها ومدى ارتباطها الوثيق بنشأة الدولة وتطورها وانهيارها . ان ما يقدمه من نقد ـ وهو لا يتجاوز السلبيات هنا ـ ليس إلا استعراضاً للحالة التي مضى عليها « نحو قرنين الى قرن آخر من جندية جبرية عمومية ». ومعلوم ما وصلت اليه الحالة من تسلط الجند ، وما عانى الكواكبي بالذات . هذا مع العلم انه لا يبسط القول في حالة معينة . والامثلة التي يتخذها لا تنطبق كلها على الواقع الذي يعيشه . (راجع ص : 137 مع ملاحظة قساوة نقد الكواكبي للجندية في مبدأها وفي ممارساتها) .

إلا ان وصف الكواكبي لحاجة الحاكم المستبد للجندية انما يرتبط شديد الارتباط بواقع الدولة التي لا غنى لها في قوامها واستمراريتها من هذا الواقع الاليم . وعبارات الكواكبي هنا تلتقي كلياً مع افكار ابن خلدون في مقدمته . الحكومة المدنية لا تعيش اكثر من نصف قرن الى قرن ونصف وطبيعة الحكم فيها تستدعي حتماً ، وكما يرى ابن خلدون بالطبع ، الاعتماد على حاشية الملك وتوزيع المغانم عليهم ليكونوا جنده واعوانه ، بهم تتم الغلبة واليهم يعود اكثر الكسب والمغنم . حتى اذا ما آلت هذه الدولة بفضل العوامل الخارجية ، كتسلط عصبية أخرى او بفعل الفساد من الداخل ، اعقبتها حكومة أخرى لا يسعها إلا ان تسير مسرى الاولى . يستثنى من ذلك والملاحظة هنا للكواكبي ، الحكومات البدوية التي يعيش افرادها عيشة الحرية ، والتي لا تكاد تعرف الاستبداد إلا لفترات قليلة ، (ص : 138) . هذا ما يعتقده الكواكبي بالرغم من ان افكار ابن خلدون السياسية التي تعتقد انه استقى منها ملاحظته الاساسية لا تتعلق بهذا النمط من الحكومات او من المجتمعات الانسانية . فابن خلدون لم يهتم اطلاقاً بالتنظير للمجتمعات او للحكومات البدوية . ومع ذلك تظهر عبارات الكواكبي ميلاً ، إن لم نقل تفضيلاً لهذه المجتمعات وذلك للسبب الوحيد الذي يذكره وهو عدم تعرض هذا النوع من البناء الاجتماعي لانماط الاستبداد واشكاله . اي لقيامه على نوع من الحرية

البدائية ان صح التعبير [20].

ثمة ملاحظة أخيرة يثيرها الكواكبي في هذا الصدد ، وإن كانت قد وردت عنده في معرض المقارنة بين المجتمعات البدوية والمجتمعات الحديثة ، مجتمعات « الانسان المدني بالطبع » التي صارت « سخرية عند علماء الاجتماع المتأخرين » (ص : 138) . ان الكواكبي يرى بوضوح وربما نقلاً عن مصادر لعلماء اجتماع لا يفصح عنهم ان المجتمعات الحديثة ، بما اصاب بنيتها، خاصة بنية الاسرة فيها ، لم تعد متماسكة التماسك الكفيل بتحويل شكل السيادة فيها ، اي سيادة الدولة الى شكل استبدادي كما هو الحال في المجتمعات الأخرى التي يعينها . والكواكبي يعتبر مرد ذلك عائداً الى ما اصاب الفرد (في بلاد الانكليز واميركا مثلاً) من استقلال ذاتي ، حتى بات « يفتكر ان تعلقه بقومه وحكومته ليس بأكثر من رابطة شريك في شركة اختيارية ، خلافاً للأمم التي تتبع حكوماتها حتى فيما تدين » (ص : 138). والجملة الأخيرة هي موضوع المعارضة في بحثه . و« الأمم » هنا تعني الشعوب كما يستدل من السياق[21]، ولنا الى ذلك عودة خاصة الى ارتباط الاستبداد بالدين رغم شمول العبارة في النص اعلاه . فكلمة تدين الأخيرة لا تحمل بالضرورة على التدين[22].

اما الملاحظة النقدية التي لا بد لنا من تسجيلها هنا فهي التالية : لقد وعى الكواكبي ما اصاب المجتمع الغربي على العموم . او انه استوعب ذلك على الاقل تبعاً لما نمي اليه ، إلا انه لم يستعرض اطلاقاً السبب الذي اوصل الفرد الى هذه الاستقلالية ولا العوامل التي خلصت تلك المجتمعات من الاستبداد ، ان هي تخلصت منه فعلاً !

---

(20) راجع : مقدمة ابن خلدون ص : 138. علي او مليل : اسس مقدمة ابن خلدون . مجلة الباحث ، (1978) ص 71 - 72. ز . ل . ليفين : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر) ، ترجمة بشير السباعي . دار ابن خلدون بيروت 1978 ص 157 - 158. مع الاشارة الى صعوبة التحقق من الآراء التي يفصلها ليفين وينسبها الى الكواكبي وفيها يتناول مفهوماً لتطور التاريخ وقيام الاستبداد . بحيث يعتبر الاستبداد (ظاهرة تاريخية).

(21) طبائع . ص : 218. يمكن تفسير رأي الكواكبي كما يلي : المجتمع او الدولة كناية عن الاعضاء المنتسبين اليه . وهؤلاء يشكلون أسراً بادىء الأمر . اذا زالت سلطة الاسرة تزول سلطة الدولة فاذا خف « الاستبداد » العائلي لا بد للدولة ان تتخلص من الاستبداد بدورها .

(22) حول الارتباط اللغوي ، وبالتالي السياسي بين الدين والسلطة ، راجع العلاقة بين ، دين = دان .

والاستقلالية الفردية اثر من آثار المجتمع الصناعي الذي فرض قوانينه ومشيئته على الفرد والاسرة والدولة ، اي على البنية الاجتماعية ككل . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، لقد غاب عن بال الكواكبي ، هنا على الاقل ، ان الاستبداد الذي تفرضه حكومات هذه المجتمعات قد تحول من استبداد في الداخل الى استبداد على الخارج ، على المستعمرات او على المحميات ، والى نهب لخيرات اراضٍ محتلة هنا او هناك . فما لاحظه الكواكبي استناداً الى ابن خلدون عن حاجة الحاكم الدائمة الى المال والسلطة وما يتبع ذلك من ضرورة وجود حاشية او من وجود جندية ، بلغة الكواكبي ، تكون مظهراً من مظاهر الاستبداد قد تحول في المجتمعات التي يذكرها الى توجه نحو سوق أكثر اتساعاً واقل مقاومة بحيث يختفي وجه الاستبداد المسلط نحو الداخل . ان المدح الضمني الذي يكيله الكواكبي لهذه المجتمعات ليس له ما يبرره حقاً . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان النقد الضمني الذي يوجهه لعلماء الاجتماع رغم اسلوب الفكاهة الذي اتى به ، فليس صحيحاً كلياً[23] . فهو لا يواجه علماء الاجتماع بنقد من قلب العلم الذي يعالج هذه الظواهر، اي علم الاجتماعِ بقدر ما يقدم ملاحظة عابرة يجب ان لا نحملها اكثر مما يمكن لها ان تحمل . هذا فضلاً عن عدم صحتها . فالتفكك الذي اصاب المجتمع المعاصر ، المجتمع الصناعي لا يشبه التفكك الذي كان سائداً في الدول (أي المجتمعات) البدوية ، هذا اذا كانت هذه المجتمعات قد عرفت الدولة اساساً بالمعنى السياسي الذي اشار اليه الكواكبي في مطلع كتابه . او بالمعنى الذي يريد ان تكتسبه كتاباته السياسية .

فاذا ما انتهى الكواكبي من تقريره هذا ، انتقل فجأة الى وصف حالة المستبد والى نقل صورة عن الاستبداد معتمداً الوصف التقريري مظهراً نفسية المستبد وتبعات ما توصل اليه اعماله وتصرفاته من جور وتعسف وظلم . كما يصور حالة الرعية القابلة بهذا الوضع خانعة مستسلمة . إلا ان هذ الوصف الادبي لا يعدو ، كما تبدي عبارات الكواكبي ، كونه اقتباساً عن بعض الحكماء المتأخرين (ص : 138 - 139) الذي لا مجال لنا لتحديدهم .

الأمر المهم الذي يجدر بنا التوقف عنده في هذه الفقرة هو اعتبار الكواكبي الخضوع للاستبداد امراً طبيعياً لا مناص منه ولا خلاص. فالله قد خلق الانسان حراً عاقلاً مدركاً

---

(23) لقد كان الطهطاوي أكثر وضوحاً في هذه المسألة . راجع كتابه : « مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب العصرية »، ص 307 - 315. حجازي : مرجع سابق ص 75.

منفرداً فابى إلا « العيش في ارض محدودة سماها الوطن ، وتشابك بـالناس مـا استطاع اشتباك تظالم لا اشتباك تعاون . . . » (ص :139) . خلق الانسان ليشكر الله فاندفـع الى مصلحته ومنفعته كافراً نعمة الله مبتلياً بظلم نفسه وظلم بني جنسه .

لا خيار للانسان اذاً فيما يفعل ، ما دام مجبولاً على ما يقوم به ، او ما دامت الأمور مقدرة على هذا النحو . بل اننا نكاد نلمح في تصـريحات الكـواكبي نوعـاً من التشاؤم يدفعنا للتساؤل عن ضرورة الاصلاح ناهيك عن امكانيته اطلاقاً . بل اننا نلمح مجدداً اصراراً منه على تحبيذ الحياة البدوية ، تلك الحياة التي لا تعرف الاستبداد برأيه على الحياة حيـاة حكومـة في وطن ، حيث لا بـد من ظهـور شكـل من اشكـال الاستبـداد . ان الكواكبي لم ينظر الى المجتمـع إلا من خلال هـذه الآفة . وبـالتالي ان ادانتـه لها ادانـة للمجتمع ككل ، للمجتمع الذي لا يستطيع التخلص من هذه الشائبة ، فهي ترافقـه كالظل . وهذا يجعلنا نعيد طرح السؤال مجدداً حول امكانية الاصـلاح . واغلب الظن ان الكواكبي لا ينفي الاصلاح وإلا ما جدوى ، بل ما المبرر للكتابة في هذا الخصوص . باعتقادي ان نزعة الكواكبي التشاؤمية الواضحة هنا (ص : 139) . وادانته للمجتمع البشري ككل ليست إلا استطراداً ادبياً املتـه الظروف النفسيـة التي املت عليه كتـابه اصلاً وبالتالي علينا ان لا نحمل هذه القسـوة على محمـل الجد وإلا لم يعـد للكتابـة في الاصلاح ولا لتحليلنا لها من غرض او هدف او مغزى . يبقى ان نلاحظ اخيراً وان كان ذلك من باب تحصيل الحاصل ، ان ما يقصده بالمجتمعات البدوية لا يتعدى المجتمعات الرعوية الاولى التي لا تعرف نوعاً من انواع التنظيم الاجتماعي[24] .

الاستبداد والدين

يفتتح الكواكبي هنـا فصلاً هـاماً من فصـول كتابـه ، مقتبساً آراء بعض العلماء الناظرين في « التاريخ الطبيعي للاديان » خاصة تلك التي توحد بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني . والاقتباس مهم بحد ذاته . فالاطلاع على ابحاث علماء التاريخ الطبيعي

(24) الكواكبي بدوره لم يحدد معنى الوطن او المواطنية والمواطن ، كما فعل الطهطاوي مثلاً ، راجع محمد عمارة ، الاعمال الكاملة للطهطاوي ج 1. ص 122 . اغلب الـظن ان الكواكبي يعـالج وضعـاً اجتماعياً معيناً ، وهو واقع الدولة العثمانية التي يسود الاستبداد اغلب مظاهرها . وهذا ما يؤكده في ام القـرى لدى تلخيصـه لاسباب الانحـطاط والفتـور والنـازلـة التي اصـابت الأمـة . ام القـرى 317 - 322.

للاديان» يعني الاطلاع على الابحاث الانتربولوجية التي تبحث في نشأة التدين وهذا ما توحي به عباراته، وهذا اطلاع مبكر بالنسبة للكواكبي ولتاريخ هذه المادة بالـذات. وهذا مـا يجعلنا هنا نعيد طرح سؤال قديم يتناول مسألة مصادر الكواكبي الذي كان يجهل على ما يبدو اية لغة غربية. والجواب الذي نقدمه هنا ليس نهائياً بالـطبع فهـو بحاجـة لبحث اوفى. فقد ذكر احمد امين في كتابه « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » مؤيداً استفادة الكواكبي خاصة في « طبائع الاستبداد » من بعض الترجمات الى العربية، بخـاصة مـا كتبه موتشكيو. ولكن الاستفادة الأهم كانت، والقول لاحمد امين، اقتباساً مبـاشراً عن كاتب ايطالي يدعى الفياري فيتوريا (Apfieri Vittoria) (1749 - 1803)[25]. ولكن لا يعلم كيف وصلت هـذه الآراء الى الكـواكبي . . . وإن كنـا لا نستبعـد ان تكـون الصحافة قد تداولت مثل هذه الآراء آنذاك. وقد اشار الكواكبي احياناً الى مـا يقولـه « بعض المحررين » وهذه عبارات يفهم منها ان المشتغلين بالصحافة، والذين يناط بهم تنوير الرأي العام، قد لجأوا الى الاقتباس من مقولات الفكر الغربي دعماً لآرائهم واثباتاً لحجتهم وتبياناً لمدى شمولية أفكارهم. في اماكن اخرى يلجأ الكواكبي الى نقـل آراء بعض الحكماء « ولا سيما المتأخرون منهم ». ثم ان عبارة « التاريخ الطبيعي للاديان » قد توحي باقتباس عن المدرسة الانتربولوجية الالمانية التي نشأت اوائل القرن التـاسع عشر وقد كان لها تأثيرها على المدارس الأوروبية الأخرى.

لقد قامت الباحثة سيلفيا هايم (Silvia Haim) بنشر مقالتين تناولت فيهـا مصادر الكواكبي. في المقالة الأولى وهي بعنوان. Alfieri and al - Kawakebi.
تناولت ميل الكواكبي في طبائع الاستبداد للاخذ عن الكاتب الايطالي فالياري، وفي المقالة الثانية. Blunt and al - Kawakebi اعتبـرت ان الكواكبي في افكـاره الاصلاحية قد تأثر في كتابه ام القرى بالكاتب البريطاني Wilfred Scawen Blunt في كتابه The future of islam الذي كتبه عام 1882 علماً أنها قد ذهبت لحد الاعتقاد بان الكواكبي قد اعتمد ايضاً على كتابات روسو، وعلى شارل فوريه Ch. Fourier في حين

---

(25) راجع. احمد امين، زعماء الاصلاح، ص 253 - 254. هذا وقد اشار الكواكبي بذاته لهذا المفكر في طبائع الاستبداد، راجع طبائع ص222. فهمي جدعان، 292. وقد اعتبر جدعان ان افكـار الكواكبي مستقاة من كتاب للكاتب الايطالي المشار اليـه وهو يحمـل نفس الاسلام وقـد ترجم الى التركية وربما عرف الكواكبي هذه الترجمة.

ذهب تابيرو لحد القول ان الكواكبي قد استقى من روح الشرائع لمونتسكيو[26] .

بعد هذا الاستطراد القصير نعود لمتابعة افكار الكواكبي في موضوعه الاستبداد وعلاقته بالدين . يرى الكواكبي في الاستبداد الديني اصلاً للاستبداد السياسي . والاستبداد الديني كما يشرحه ليس سوى النزعة الفطرية التي يجدها الانسان بادىء الأمر في ذاته والتي تدفعه للإيمان بقوة غيبية او بقدرة لا يمكن كنهها . واذا كانت الاساطير في نشأتها مدينة لهذا الاعتقاد ، وهذا ما تثبته الدراسات الانتربولوجية ، فإن الاديان ايضاً وبخاصة اليهودية والنصرانية على الأقل ، بما تتضمن من تعاليم غيبية او ما ورائية ، لا تشذ عن هذه المقولة . ان الاستبداد الديني المقصود هنا هو الاستبداد النفسي ولا شك ، الذي يدفع المرء نتيجة الخوف وعدم القدرة على تفسير الطبيعة الى وضع قوى ومبادىء تساعده على تخطي ازمته . ان الكواكبي يريد بذلك ما يقول به عامة علماء الانتربولوجيا والفلاسفة من ان الخوف هو الذي يدفع الى التدين على وجه الاجمال . واستثناء الكواكبي للدين الاسلامي من ذلك ليس له ما يبرره بالواقع مهما كانت الحجة التي يرد بها على الباحثين في الاديان[27]ما دام الأمر يتعلق بنشأة التدين من الناحية النفسية والانتربولوجية. إلا ان الكواكبي يريد بهذا الاستثناء فصل الدين ـ النص او الرأي او الفهم الاولي له ، عن الدين الممارسة . فالدين الممارسة كان على الدوام اداة في يد

---

(26) نشرت الباحثة الايطالية مقاليها في مجلة Oriente Moderno ، على التوالي عامي 1954 ـ و1955 . ولم استطع للاسف الاطلاع على المقال الاول ، وهو ما يهمنا هنا بالذات ، ولكنها اشارت اليه بكثرة في مقالها الثاني ، كما اشارت بوضوح ان هدفها اثبات تأثر الكواكبي بافكار سواه . وقد ناقش ساطع الحصري هذه الأفكار وسواها في كتابه Ttree Reformers راجع الصفحات 71 - 73. و 95 - 99 وقد رأى فهمي جدعان أن الكواكبي ربما اطلع على آراء الفياري من التركية اذ كان كتابه قد ترجم سابقاً الى التركية . جدعان ص : 292 راجع ايضاً البرت حوراني ـ الفكر العربي في عصر النهضة ص 325 - 326.

(27) ينفي الكواكبي بشكل قاطع خضوع الدين الاسلامي لنفس الفهم من قبل الغربيين ـ المستشرقين ربما ـ ويحاول ان يوجد مبرراً لسوء الفهم هذا من قبل اولئك الدارسين ، نظراً لما يتضمن الدين من بلاغة تعصى على غير الملم بالعربية الماماً كاملاً . ان حجة الكواكبي لا تقوم دليلاً ثابتاً على ما يقدم من آراء . ربما كان هذا الاستثناء مبرراً من ناحية كون الاسلام آخر الديانات ، وبالتالي لم يكن رداً على ظاهرة الخوف من المجهول ، بقدر ما كان تقويماً لنظرات دينية سابقة وتنظيماً جديداً للمجتمع .

المستبد السياسي ولا يشذ الدين الاسلامي عن ذلك باعترافه[28] .

كيف يتحول الاستبداد الديني الى استبداد سياسي ؟ الأولية التي يصفها الكواكبي واضحة تمام الوضوح . وهي تتطابق كلياً مع ما انتهت اليه الدراسات الانتربولوجية في حقول الدين واشكال التدين . لا ينفصل التدين في نشأته الاولى عن الخوف ، الخوف من قوة غيبية عظيمة غير مرئية . تدفع هذه القوة الانسان للاستسلام للخوف وبالتالي للخمول (ص 141) : وهذا هو الموقف السلبي في التدين . او إنه الدين الطبيعي الذي لا يتجاوز الاحساس بالخوف ورهبة الطبيعة الاقوى من الانسان ، والانقياد لها انقياداً اعمى ، في الدرجة التالية او في مرحلة تالية يأتي الدين الوضعي اذ يعمد القيمون على الشؤون الدينية من كهنة وحجاب وقساوسة او سواهم الى تزيين الامر للعامة التي لا تعي خلفية ايمانها بحيث يتبدى لها ان الايمان بهؤلاء جزء من الايمان ككل . هكذا يتحول الايمان من ايمان بالغيب او بالاله الى ايمان باشخاص يدَّعون العلم بالغيب والسيطرة على الأرواح وعلى مقادير الطبيعة . هكذا يظهر الاولياء وهكذا يصبح رجل الدين وصياً على حياة الناس من خلال وصايته على نمط ايمانهم وعلى افكارهم ومعتقداتهم . فما جرى فعلاً دونما وعي في البداية يكتسب عند الكواكبي تفسيراً واعياً وكأن الأمور مقدرة على هذا النحو دون سواه . هكذا كان دور الكاهن على الدوام من الادوار المهمة في حياة الشعوب والقبائل . ففي الجاهلية كان الكاهن السيد الثاني في القبيلة واحياناً كان الأول . وكان للعراف دوراً لا يقل عن ذلك ، إن في تحقيق السيادة الشخصية او في السيطرة على عقول العامة وافئدتها[29] .

فاذا كان الكاهن او العراف ، او رجل الدين على العموم قد اكتسب هذا المنصب من خلال الدور الذي يمثله ، والدراسات الانتربولوجية تؤكد عليه ، فان تفسير

---

(28) اشار الباحث الدكتور محمد عابد الجابري في مقالة له بعنوان : « الفقه والعقل والسياسة » الى نوع من الترابط العضوي بين « السلطة والاستبداد في الاسلام ، وفي العصور الوسطى بوجه الاجمال . راجع المقالة في مجلة الفكر العربي المعاصر) 24 (1983) ص : 23.

(29) لا تزال مثل هذه المعتقدات سائدة حتى عصرنا . وأخيراً اقدم احد علماء الانتربولوجيا كارلوس كاستينيادا على نشر تجربته بهذا الخصوص في عدة كتب . اذ عاش مع قبائل لا زالت تعيش حياة بدائية حتى في قلب اميركا ـ الولايات المتحدة . وقد اظهر في هذه الدراسات مدى ارتباط القبيلة بالغيب وبعالم خاص من السحر والايمان والكهانة وما شابه . راجع حوله الدراسة التي اعدتها عنه حنان القاضي ـ دراسة لنيل شهادة الكفاءة ـ كلية التربية ببيروت .

الكـواكبي لظهـور الاستبداد السيـاسي قياسـاً على ظهـور الاستبداد الـديني ليس مبرراً بالفعل، وإن نسب هذا التفسير الى سواه، لا اليه مباشرة. والواقع ان الكواكبي لم يشرح بدقة الاسباب التي حدت الى قيـام السلطة باطـلاق ، اي لنشأة الـدولة ، وان كـانت الافكـار التي تطرق اليهـا لاحقاً حـول هـذا المـوضـوع لا تخلو من طـرافـة . (راجـع ص : 163)[30] يقول الكواكبي : ناسباً القول الى الغير .

« . . . ويقولون ان السياسيين يبنون كذلك استبدادهم على اساس من هذا القبيـل ، فهم يسترهبـون الناس بـالتعالي الشخصي ، والتشـامـخ الحسي ، ويذلونهم بالقهر والقوة وسلب الاموال حتى يجعلوهم خـاضعين لهم عـاملين لاجلهم يتمتعـون بهم كانهم نـوع من الانعام التي يشـربون البـانها ويأكلون لحومها ويركبون ظهورها وبها يتفاخرون » (ص : 141) .

لن نضيف الى عبارات الكواكبي عبارات رديفة ، خاصة حين يعلن تبينه لهـذه الأراء لا التـوصل اليهـا بطريق الـدرس والاستنتاج او الاستـدلال . على كـل لم يكن الكواكبي عالماً في الانتربولوجيـا ولم يحاول تفسـير ظهور السلطة بشكـل فلسفي كما هـو الحال في الفلسفات الأخرى كالمادية والصراع الطبقي او المثالية وجدلية السيد والعبد او غير ذلك . غالب الظن ان الكواكبي يقرر اموراً يمكن معاينتها ، وان لم يبرهن على ذلك تاريخياً . وهذا ما يبرر غياب النـزعة التحليليـة . بعبارة أخـرى غياب التـنظير القابـل للتحول الى عمل وممارسة . واذا كان من نقد يوجه لفكر عصر النهضة اجمالاً فهو هـذا النقد ، اذ اقتصر هذا الفكر على مواضيع وصفية أكثر مما اهتم بالتخـطيط القائم عـلى نظرية متكاملة .

* * *

اذا كانت اصول هذه الأفكار ومصادرها غير واضحة بالنسبة لنا ، فان النتائج التي تأتت عن هذا النوع من الاستبداد واضحة تمام الوضوح ، وإن بدت نظراً لاختصارها غير مقنعة تماماً . فما ان يبدأ الاستبداد السياسي ويستقر حتى تبدأ كل الأوالية التي تـلي وهي تبدو معقولة بل مقنعة . يقوم « التشاكل » كما يقول الكواكبي بين الاستبداد الديني والاستبداد السياسي على تآلف قسري بين العـامة ، او العـوام ، التي تقبل بـالاستبداد

---

(30) تعرض الكواكبي لنشأة الدولة من ناحيتين ـ الصدفـة التي قضت بتمايـز الناس ، والعصبيـة التي لعبت دورها بتعزيز هذه الصدفة . لكننا سنؤجل البحث في هذا الموضوع الى موضعه راجع كواكبي طبائع 163. وليفين 156 - 158.

طيعة او مرغمة ، وبين المستبد الواعي لما توصل اليه من دعوى ومن موضع او موقع .

يقوم الاستبداد الديني على الخوف ، من الطبيعة او من المجهول ، كما اشير اعلاه . اما وقوع « عوام البشر ، وهم السواد الاعظم» تحت نير الاستبداد السياسي فمرده الى الجهل والتباس الأمور بحيث لا تميز العامة بين السياسة والدين ، اذ يظهر ، تبعاً لمقولة الكواكبي ، ان كل استبداد سياسي فبدايته او اصوله انما ترقى الى تداخل الأمور مع الدين ، حيث يبدو سبق الاستبداد الديني واضحاً جلياً . اذ الدين كان اسبق الى الظهور من السياسة او من التنظيم الاجتماعي السياسي . بعبارة أخرى ان المستبد السياسي كان ، او يجب ان يكون قد كان ، اول الأمر مستبداً دينياً . او قد سبقه مستبد ديني . اضافة للجهل ولامور أخرى محض نفسية ، تتخلى العامة عن حقها السياسي في مراقبة الحاكم لقناعتها بعظمته وبدناءتها هي . اي ان العامة غالباً « ما تحل الحاكم محل الاله . وبذلك يستشري الخوف ويستمر . فعذاب الحاكم مقيم وعذاب الله مؤجل ، وما كان قريباً او حاصلاً كان ادعى للخوف والمهابة » (ص : 142) . هذا ما برر به بعض المستبدين القدامى ادعاءهم الالوهية ، او المشاركة بصفات قدسية تجعلهم في مصاف الملائكة والقديسين ، او تجعل منهم اولياء لهم حق التحكم برقاب العباد ، فضلاً عن املاكهم وارزاقهم . ومن كانت هذه صفاته ، كانت سياسته الامعان في التشتيت والتفرقة والتقسيم الى مذاهب وشيع وفرق ، مما يزيد التباعد ويضعف الأمة ، بل يقضي على وجودها . . بعبارة اخرى ، ان السياسة او الارادة السياسية ، ليست سوى تحقيق ارادة أخرى ، او انها التجسيد العملي للآراء والمعتقدات الدينية ، او الايمانية عموماً .

تتوافق آراء الكواكبي هنا كلياً مع آراء علماء الاجتماع وعلماء الانتربولوجيا ، تأكيداً لذلك نسوق فيما يلي استشهاداً مطولاً ، نقتبسه من دراسة الدكتور جورج قرم « تعدد الاديان وانظمة الحكم » . يقول قرم[31] : « يقر علماء الاجتماع المحدثون بان ظاهرة السلطة السياسية التي لا غنى للحياة الاجتماعية عنها ، تمد جذورها في تربة الدين . وعن هذه الفكرة عبر نابليون حينما قال : « كيف تقوم

---

(31) جورج قرم : تعدد الاديان وانظمة الحكم . ص 20. والاقتباس عن لوبرا ـ الذي سيرد بعد اسطر مأخوذ من كتابه : دراسات في علم الاجتماع الديني ـ باريس ص 109 - 111. والارتباط هذا قديم . وقد جاء في احد النصوص من الادب المزدكي ما يلي : « اعلموا ان حياة المواطنين منوطة بحكم متحالف مع الدين ، وبدين متحالف مع الحكم . . . اعلموا انه باتحاد القانون والدين يغدو القانون عظيماً بهيبة الدين وتغدو هيبة الدين عظيمة بهيبة القانون ». قرم : نفس المرجع ص109 .

للنظام قائمة في دولة بلادين ». واليوم اذ يشهد علم الاجتماع الديني تطوراً مرموقاً بفضل ابحاث اندريه سيغفريد « André Sigfried » والاستاذ غبريال لوبرا Gabriel le Bras - ينصب اهتمام متعاظم على تأثير الظاهرة الدينية في الحياة السياسية والقانونية للحاضرة الحديثة العلمانية . « لماذا لا نولي إلا اهتماماً ضئيلاً للغاية للاديان الحية ؟ ان العمل بموجب تعاليمها يشغل ويقولب ملايين البشر في محيطنا المجاور . . والممارسة الدينية لا تفرض على الشعوب مناهج ومواقف فحسب ، بل كذلك ، والى حد ما ، مأكلها وملبسها ومسكنها ، انها تضبط الجماهير وتعودها على نظام معين ، بما لها من تأثير دائم لا محسوس . وقد ادركت الحكومات في جميع الأزمنة والعصور قيمة هذا الشرطي ».

لقد لاحظ الكواكبي بذكاء كيف حاول الحكام ـ ومنهم بعض الحكام المسلمين بالطبع وان لم يشر الى ذلك صراحة ـ في فترات التضعضع السياسي ، في فترات التراخي والانقسام اللجوء الى المظاهر الدينية وإن كانت في معظمها مما لا يدخل في جوهر الدين اطلاقاً . فكان من ذلك التمسك بالاولياء والاهتمام بالمتصوفة وبناء التكايا لهم ، بل تنظيمهم في طرق ومشايخ واهل فتوة وما شابه . وإن كان الهدف كسب العامة احياناً او تأسيس حزب يكون يداً للدولة او واسطة لها لدى العامة احياناً أخرى . وقد يكون ذلك احياناً هدفاً مستقلاً سعى اليه بعض القضاة والفقها والصوفية[32] .

اذا كان الاستبداد السياسي امتداداً للاستبداد الديني ، وكانت مظاهر هذا الأخير أداة يستعملها الاول ، فالنتائج التي يخرج بها الكواكبي واضحة تمام الوضوح وهي تنسجم كلياً مع منطق تفكيره . ان الاصلاح ، اي اصلاح انما يجب ان يكون اصلاحاً دينياً في جوهره . يبدأ الاصلاح حين يبدأ الاصلاح الديني . بعبارات أخرى ، واذا عدنا الى المقدمات التي ساقها الكواكبي صراحة او تضميناً في تعداده لاسباب الانحطاط نرى ان المقدمة الاولى التي اعتبرت ، وهي « التهاون في الدين » (راجع اعلاه) ، قد قفزت هنا الى الواجهة . ان العودة الى الجذور واجبة ، طالما ان الدين هو القيم او الموجه للسياسة . فالكواكبي يرى في الاصلاح اصلاحاً للدين بداية ، من ذلك يتم التدرج او الارتقاء الى الاصلاح السياسي او الاجتماعي المنشود . إلا ان دليل الكواكبي ليس مجرد

---

(32) راجع . مقدمة ابن خلدون ص 160 . جورج كتورة : مظاهر من وجوه العلاقة بين التصوف والاجتماع والسيادة . مجلة الباحث 10 (1980) ص : 65 - 75.

Chande Cahen : mouvements populaires et autonomisme urbain . Arabica (1958).

استنتاج وحسب ، بحيث يمكن التدليل عليه انطلاقاً من حيثيات البحث ، بل هو دليل تاريخي كذلك . لقد اتبع الكواكبي في ذلـك منهجاً تسلسلياً عزاه هـذه المرة أيضـاً الى « المدققين السياسيين » (ص : 143). بمعنى آخـر ، وكما ان الاستبـداد قد تمـظهر اول الأمر بشكل الاستبداد الديني ، الـذي تحالف او تـآلف مع السيـاسة في وقت لاحق . كذلك فان اصلاحه يجب ان يكون الاساس حتى يتم التوصـل الى الاصلاح السيـاسي المنشود .

في العودة الى العرض التاريخي ، يلاحظ الكواكبي ان نمط الحكم السياسي السائد في اليونان القديمة ، وعند الرومان بعد ذلـك ، كان نسخـاً ، او لنقل اسقـاطاً لشكـل العبادات وللشعائر الدينية على الحياة السياسية . هكذا ارتأى « الحكماء » الذين كان لهم الفضل الاكبر في مثل هذا الاخراج . اذ استطاع الناس دفع الحكام الى مقام الافراد تماماً كما هي الآلهة بالنسبة لاله الآلهة ، تبعاً للتدرج السائد قديماً والمعرف تحت اسم بنتايون (Panthéon) . (كواكبي ص : 143). وفي اشارة الى مثـل هذا التـطابق بين الـديني والسيـاسي نشير الى الفكـرة التي اوردها هجـل عن الحياة في الحـاضرة اليـونانيـة . مع اعتقادنا ان مجال المقارنة هنا يجب ان يكون في اطار انتـربولـوجي لا في اطار فلسفي . يقول هجل ، الذي اعتبر المدينة اليونانية « فردوساً مفقوداً »، في اشارة للعلاقة السائدة بين الفرد والجماعة ؛ يقول : « ان الالهة اتنـا (Athéna) كانت عنـدهم (في المدينـة القديمة) هي المدينة اثينا (Athenes) اعني الروح الواقعي للشعب »[33]. لن نغرق هنا في مجال المقارنة بين افكار الكواكبي وافكار هجل ، ولكن التشابه ، او بـالاصح تـوارد الافكـار ، الذي نصـادفه هنـا غريب حقـاً . بل ان الـطريقة الـوصفية التي تستـوحي استعراض مراحل تاريخية ـ اعني بذلك التاريخ الفكري ـ والتي يعتمـدها الكـواكبي في اثباته لافكـاره لشديـدة الشبه ايضـاً مع افكـار هجل ، والمقـطع اللاحق سيؤكـد هذه الملاحظة . فمما تجدر اليه الاشارة هو ذلك التشابه في الوصف الظاهري الذي اعتمـده هجل منهاجاً في كتاباته والذي اعتمد فيه طريقة الانتقال من حقبة تاريخية الى حقبة اخرى وبين اللجوء الى التاريخ وتحليل الحقبات ، او المراحل التاريخية كما فعل الكواكبي . ففي تحليله للمدينة اليونانية يرى هجل انه قد ساد تلك الحقبة نوع من التطابق بين « الايمان

---

(33) راجع . د . زكريـا ابراهيم : هجـل ص 314. ان المقارنـة مع هجـل لا تتعلق اطلاقـاً بالاسس المنهجية لكل منهما . فالكواكبي لم يتعرض لمسألة تطور الوعي الانسـاني كما بحثها هجل . ولكن المقارنة هنا مفيدة فعلاً .

والمعرفة » كما يشرح ذلك الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه عن هجل[34]. وقد كان هذا التطابق برأي هجل مصدراً للحياة السعيدة لما ساد الحياة آنذاك من انسجام بين الذات وبين العالم الخارجي [35]. وقد ابدى الكواكبي ايضاً بدوره ملاحظة لا تبتعد في جوهرها عن هذا التقييم الايجابي ، او لنقل التقييم الذي ينم عن اعجاب بالنظام الاغريقي الذي اعتبره « الوسيلة العظمى التي مكنت اليونان من اقامة جمهوريات اثينا وإسبارطة» . (ص : 143) . ومع ذلك فقد قاد هذا التوافق الى نوع من الشرك ، او « التشريك » اذ سعى بعض المشعوذين لادعاء الالوهية والاستفادة من تغليب صفة الايمان واسقاطها على ذواتهم ، واشخاصهم . وهذا ما اتاح المجال لظهور التأليه . وهذا ما اتاح بدوره المجال لظهور الاولياء والصوفية المغالية . هكذا تولد هذا النوع من الاستبداد الديني واستمر مرافقاً للاستبداد السياسي معززاً له ومساوقاً له في وجوده (ص : 143) .

مع ادراكنا الكامل ان محور ملاحظات هجل لا يتعلق بمقولة الاستبداد وهي الموضوع الذي يعالجه الكواكبي ، بل كانت بحثاً في ـ سيرورة الوعي الانساني الذي سار في غالب الاحيان درباً صعبة كان فيها عرضة للشقاء وللاغتراب . ومع ذلك فالملاحظات التي ابداها الكواكبي ، بما لها من علاقة بالاجتماع وبالانتربولوجيا الثقافية ، بل بالفلسفة السياسية لا تخلو من تعرض للمواضيع التي اثارها فلاسفة كهجل ، او سواه . وهي مواضيع لها بعدها التاريخي او الانتربولوجي بالاصح . يبقى ان نشير ان كلمة « طبائع » التي ربطت بالاستبداد لا تعني شيئاً اكثر من مظاهر ، او تمظهرات هذا الاستبداد . وهذا ما يبرر العودة الوصفية للتاريخ ولتاريخ الثقافة الانسانية بالذات .

بالانتقال من التنظير للمرحلة الاغريقية ، او من وصف الوضعية السياسية ـ الدينية ونمط العلاقة التي سادت بين الفرد والمؤسسة آنذاك ، الى حقبة أخرى ، وهي الحقبة اليهودية يطالعنا الكواكبي ايضاً برأي مقتضب جداً ننقله فيما يلي بحرفيته :

« وقد جاءت التوراة بالنشاط ، فخلصتهم (اليهود ـ الشعب اليهودي) من خمول الاتكال بعد ان بلغ منهم ان يكلفوا الله ونبيه يقاتلان عنهم. وجاءتهم بالنظام بعد

---

(34) نفس المرجع ص : 240 لاحظ اوجه الشبه بين اقوال الكواكبي : « جعل اليونان ادارة الارض كادارة السماء ». مع اقوال هجل كما ينقلها ابراهيم .

(35) نفس المرجع والصفحة .

فوضى الاحلام ورفعت عقيدة التشريك مستبدلة مثلاً اسماء الآلهة المتعددة بالملائكة . ولكن لم يرض ملوك آل كوهين بالتوحيد فافسدوه » (ص : 144) .

رأينا في مقطع سابق كيف توافقت آراء الكواكبي الى حد ما مع آراء هجل . اما هنا فالمفارقة بالغة الشدة . بل ان رأي هجل يكاد يكون على العكس تماماً . ولن نلخص هنا مجدداً هذه الافكار ولكننا نلمح الى اهم ما فيها . يرى هجل ان الانسان في الديانة اليهودية لا يقوى على الحياة دون الله . إنه العبد امام السيد . وبالتالي لا امل للانسان ببلوغ المطلق[36] . فقدره ان يظل عبداً . وفي ذلك المزيد من شقائه واغترابه . اما الكواكبي فقد اعتبر ان اليهودية قد خلصت الفرد ، وبالتالي الشعب اليهودي من تلك العبودية وجعلت منه شعباً نشيطاً ، هذا من ناحية اما من الناحية الثانية فلا تضيف فقرته شيئاً جديداً لموضوعة الاستبداد ، اللهم إلا هذا النوع من التآلف الديني ـ السياسي ، او بالاحرى اسقاط الديني على السياسي .

الفقرة التي تلي وهي تتعلق بالمسيحية ، تبعدنا ايضاً اكثر فأكثر عن جوهر الموضوع ، أي عن البعد السياسي الذي يمتاز ، او يجب ان يتميز به كتاب الكواكبي « طبائع الاستبداد » . وإن تكن قد جرتنا كما في الفقرتين السابقتين الى نوع من الجدل ـ الفلسفي ـ الانتربولوجي ، وهو جدل لا يخلو من الابعاد التاريخية وإن تكن الاشارة الى حقبة او فئة بعينها غير واضحة تماماً . يبحث الكواكبي في هذه الفقرة الشديدة الاختصار ايضاً ، مسألة التوحيد في الديانة المسيحية انطلاقاً مما اثير من نقاش حول شخصية المسيح ، الهية ام انسانية . وهي مسألة مثيرة للجدل حقاً وقد ادى البحث فيها الى قسمة الكنيسة المسيحية على الدوام ، سواء في المشرق مع النساطرة واليعاقبة او في الغرب المسيحي وعلى اختلاف العصور .

رأي الكواكبي واضح هنا ، ان مسألة التجسد كما تراها الكنيسة او الفلسفة ، هجل على سبيل المثال ، مسألة غير مطروحة اطلاقاً . وسبب الالتباس في الفهم يعود الى عدم تقبل الفكرة إلا كما يوحي بها ظاهر الكلام . اي عدم تصور المعنى المجازي الذي يمكن ان تشحن فيه معاني الابوة والبنوة . وذلك يعود ايضاً لبساطة المدارك والافئدة التي تلقت مثل هذه الافكار ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لقد دخل الدين شعائر ومظاهر مختلفة تعود الى عصور وحقبات متباينة . اما الدين الجوهر فبراء من مثل هذه الافكار (الدخيلة) .

---

(36) نفس المرجع ص 240 - 242 .

يـنفي الكـواكبي اذن المعنى الحسي لمفهوم الابوة والبنوة في الدين المسيحي ليبقي على مظهر التوحيد خالصاً من كل شائبة . انه ينفي التشبيـه بالمعنى الـذي سادت فيـه هذه الإفكار في الاسلام . اما المعنى الديني كما تريده التعاليم المسيحيـة ، القائم عـلى فكرة الخلاص او الفداء من الخطيئة والاثم ، او الفلسفي كما قد يفسر صوفياً بنوع من التجلي او الحلول ، او من تجسـد « الحقيقـة الكليـة والازليـة في تـاريـخ متغـيـر » كـما يعتبـر هجل[37] فهذه معانٍ لم تدخل نطاق البحث . وانصافاً نقول ان مجالها ليس هنا بالطبع . يبقى السؤال عن المبرر لطرحها بهذه العجالة وفي هذه المواضع ؟ ان الكواكبي قد بحث هنا مسألة اصل النفوذ والسلطة التي يتمتع بها رجال الدين . والارجح انه اعتبر السلطة السياسية امتداداً للسلطة الدينية التي تمتع بهـا آباء الكنيسـة في حقبات سـالفة ممـا دفع بـالبعض من الحكام لادعـاء حق الهي بتـولي امـور الملك والسلطان . وقـد يـرمي من ملاحظاته في نهاية الامر مقابلتها بالاسلام حيث تغيب مثل هذه الأمور ، وان ظهرت في حقبـات معينة ، فـالكواكبي سيجهـد لاثبـات انها دخيلة لا تمت الى جـوهـر الاسـلام اطلاقاً[38] .

قبل ان ننهي الحديث في هذه الملاحظات التي لا تخلو بالطبع من دقة في النظر ، ولا نستبعد ايضاً السعة في الاطلاع ، فـالكواكبي كـما نذكـر مجدداً ليس حـريصاً عـلى الاهتمام بذكر مراجعه ، نود الاشارة الى هذا النوع من الخطأ الذي وقع فيه الكواكبي في كل مرة يلامـس فيها ، او يكاد يلامس جوهر موضوعه . يعالـج الكواكبي كـما نعلم مـوضوعـاً سياسيـاً بالـدرجة الاولى ، ومن اجـل حسين سير بـرهانـه ، او تأكيـداً لهذا البرهان ، لجأ الى الدلائل او بالاحرى لهذه الإشارات التاريخية ، اذ لا نجد بالواقع تدليلاً متماسكاً في كتاباته . والعودة الى التاريخ بحد ذاتها منهج جيد . فالسياسة بنت التاريخ وفي العودة الى التاريـخ عودة الى أصـل الافكار السيـاسية ، نـظرية وممـارسة . إلا ان الكواكبي غالباً ما شط عن الموضوع . فبدل ان يتابع البحث في الاشكالية الاساسية التي

---

(37) نفس المرجع ص 244.

(38) يذهب الدكتور حسين مروة الى حد القول ان الخلافة الاسلامية قد قامت على اساس سلطة « الهية » غير قابلة للرفض . و « كانت مستندة بذلك لواقع السلطة الاستبدادية المطلقة ، وكانت الشريعـة الاسلامية القائمة على التوحيد المستند النظري لهذا الواقع . فوحدانية الله هي الصورة التي تنعكس فيهـا « اوحديـة الحاكم المطلق ، (الخليفة) او « وحـدانية الفئـة الحاكمـة التي لا شريـك لهـا في السلطة » . النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية . ج2 . ص 331 .

يبدأ منها وبدل ان يظهر ترابط الحقبة الزمانية بحقبة زمانية أخرى مع مراعاة تولد التفكير السياسي التابع لتلك الحقبة ، سرعان ما ينتقل الى نتائج دينية ليست مترابطة بالضرورة مع السياق الذي اتت فيه . ناهيك عن صحتها ، حيث لا مجال للحديث عن تفسير واحد ، بل عن تفسير ممكن . لنلاحظ الجملة الأخيرة في النص القصير الذي تعرض فيه للديانة اليهودية : « ولكن لم يرض آل كوهين بالتوحيد فافسدوه ». (النص الكامل مثبت في فقرة سابقة) . كيف ومتى واين ؟ ان الكواكبي لا يمدنا بالتفاصيل .

وفي الاطار عينه نجد نقداً مماثلاً للمسيحية . جاءت المسيحية بظهور السيد المسيح « بسلسبيل الدعة والحلم والخلاص » ولكن عدم فهم المسيحية لمعنى التوحيد ومعنى البنوة والابوة قد افسد هذه الفرصة . الجدل الذي نجده هنا ليس سياسياً بالدرجة الاولى ، بل ليس سياسياً على الاطلاق . فالكواكبي لم يبحث في شكل المؤسسة ، الدولة التي ترتبت عن المسيحية ، ولا في الافكار السياسية التي اعتبرت في فترة ما ان مملكة الله ليست من هذا العالم وبالتالي يجب الاعداد الروحي والاخلاقي من اجل تكريس الانسان نفسه للمرحلة التالية . كما ان الكواكبي لم يتعرض بدقة للافكار التي جعلت الحكم في فترات معينة حكماً دينياً او مستنداً في اجزاء منه على العناية الالهية او القوة الالهية . وهذا ما يمكننا معاينته في المسيحية وفي الاسلام وإن لفترات معينة حيث راجت مصطلحات مثل « خليفة الله » وحيث راجت بعض العقائد التي كانت من الناحية السياسية تبريراً للسلطة الدينية او اغفالاً لما تقع فيه من استبداد ومظالم . كما هو الحال بالنسبة لعقائد الجبر او الارجاء على سبيل المثال[39] .

تبقى الملاحظة الأخيرة الجديرة بالاهتمام ، وهي اعتقاد الكواكبي ان البروتستان « اي الراجعون في الاحكام لاصل الانجيل » (ص : 144) قد شكلوا عودة الى الاصول . بتعبير آخر لقد قام البروتستان بعملية اصلاح ديني . واذا كان هنالك من تقدم في الغرب في مجال السياسة او سواها ، فذلك يعود بالطبع الى الاصلاح الذي قامت به هذه الحركة الدينية[40] . لمزيد من الايضاح نقول ان اي اصلاح يجب ان يبدأ

---

(39) راجع : محمد عمارة : الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية . المؤسسة العربية بيروت 1977 . ص : 32 - 33 - 179.

(40) ربما كان الافغاني مصدر هذه الفكرة . فقد اعتقد الافغاني ان سبب التقدم الذي اصاب اوروبا مرده إلى الحركة التي قام بها لوثر . راجع علي المحافظة ، مرجع مذكور ص : 77 . نقلاً عن الاعمال الكاملة للافغاني ص 328.

اول الأمر بالاصلاح الديني . بذلك يعود الكواكبي ليؤكد مقولته الأساسية بل الأولى . مقولة العودة الى الاصول . العودة الى نقاوة الدين . فالدين لا يخطيء . ان الفساد ليس في الدين الاصول بل في الدين الممارسة . وان صح ذلك في المسيحية فان مجال صحته في الاسلام لا تقل عن المسيحية .

* * *

يقودنا التسلسل التاريخي الذي اظهرنا بعضاً من ملامحه ومراميه الى البحث في الديانة الاسلامية . فالتسلسل هذا مقصود دون ريب ، وان بدا اللجوء الى التاريخ ، اطاراً او باعثاً له . هنا يستعيد الكواكبي موضوعه : الاستبداد . لكن البحث قد تحول من الجدل في جوهر الدين او في بعض الاشكالات التي يطرحها الى البحث في التطور التاريخي للمنحى السياسي الذي تبلور فيه الدين فيما بعد . اي في الخلل الذي اصاب المؤسسة وقادها لقبول الاستبداد بل وممارسته . والنقلة السريعة هذه لها ما يبررها . فالكواكبي لم يناقش في الاديان السابقة إلا مسألة واحدة ، وهي مسألة التوحيد وما يتعلق بها . وهذه مسألة لا يتطرق اليها شك في الاسلام . اذن الخلل الذي طرأ ، قد اصاب فعلاً شكل الممارسة ونوعها لا جوهر الدين . ثم ان طرح مقولة الإصلاح من هذا الباب لها دلالتها ، وقد تكون ملاحظاتنا التالية مدخلاً لفهم اغراض الكواكبي ومراميه .

اولاً : يبدو الاصرار على التوحيد مدخلاً للاصلاح . والتوحيد يعني العودة بالاسلام الى صفائه الاول كما كان زمن النبي وزمن الخلفاء الراشدين الذي يعتبر بمثابة العصر الذهبي في الاسلام . وهذا ما سيصل اليه الكواكبي فيما بعد . ثم يعني التوحيد رفض كل الممارسات الأخرى التي دخلت الاسلام ان بتأثير خارجي او بفعل الاجتهاد الذي قام به بعض الفقهاء . او فقهاء السلطة كما يسميهم الكواكبي . نشير هنا ان الكواكبي لم يذهب في دعوته الى الحد الذي ذهب إليه مثلاً محمد بن عبد الوهاب مؤسس الدعوة الوهابية التي تعتبر اول حركة اصلاحية جعلت التوحيد في اصل قواعدها وممارساتها.[41] اي ان دعوة الكواكبي لم تصل الى حد المناداة بالسلفية طريقاً في الاصلاح . بل اننا نجد من يصنف الكواكبي ضمن التيار التوفيقي الذي فهم سبب الانحطاط ووعى جوهر التحدي المفروض عليه تجاه تقدم الغرب [42].

---

(41) قابل مع علي المحافظة . مرجع مذكور ص 39 - 41 . ساطع الحصري Three Reforms P.P. 61 - 63 .

(42) د . محمد جابر الانصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ـ 1930 - 1970 ص . =

ثانياً : لا ضرورة لقيام اصلاح يوجب العودة للبحث في اصل الدين وجوهره ويعني بذلك الدين الاسلامي . اي النظر ، بل اعادة تقويم ما اعوج منه ، كما هي الحال بالنسبة للبروتاستنت في تاريخ الكنيسة المسيحية . والكواكبي قد اظهر اعجابه بهذه الحركة وعزى ما اصاب اوروبا من تقدم الى قيام هذه الحركة بالذات . قياساً على هذا الأمر ، يبدو الاصلاح الديني امراً لا مفر منه من اجل الاصلاح السياسي . إلا ان الكواكبي لا يذهب الى هذه النتيجة المباشرة ، فلا وجوب لقيام حركة اصلاحية من هذا النوع . فالخلل الذي اصاب الأمة ليس خللاً دينياً ، اي ليس خللاً في الدين ، بل هو خلل سياسي ، وبالتالي ما يجب اصلاحه ليس إلا تلك السياسة التي تلبست بالدين وقادت الى الانحطاط .

ثالثاً : ان الموضوع الذي يعالجه الكواكبي هو موضوع سياسي بالدرجة الاولى ، او هكذا يجب ان يكون . والذي حدث ان اولي الأمر واصحاب الشأن قد اساؤا استعمال السلطة التي وضعت في ايديهم[43]. والكواكبي قد حاول جاهداً ، كما حاولنا ان نوضح اعلاه ، البحث في الكيفية التي حملت « اولي الأمر » هؤلاء الى تولي المسؤوليات وتوجيهها ذلك الاتجاه السيء الذي سهل الوصول الى الاستبداد اعتقاداً وممارسة . اي ان الذي حدث كان استغلالاً للدين من اجل النفوذ السياسي الذي جرى توظيفه في مسائل خاصة لا تعود على مجموع الامة ولا هي لصالحها او لخير المسلمين عامة . تأكيداً لهذه الحقائق نسوق ما يقوله الكواكبي :

« ومن المعلوم انه لا يوجد في الاسلامية[44]نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل اقامة

= 8 - 9. يرى الدكتور الانصاري ، ان احتكاك العرب بالغرب قد حدا ببعض المفكرين لانتهاج طريق توفيقي ، فكان ان البست بعض المصطلحات السلفية لباساً حديثاً ، فالديموقراطية تتوافق مع الشورى ، والزكاة مع الضرائب الخ . . . وبذلك يختلف هذا النمط من التفكير ـ عن النمط السلفي . والانصاري قد صنف الكواكبي ضمن هذا الاطار التوفيقي الى جانب الافغاني ومحمد عبده .

(43) في تعليق له على الكواكبي يورد فهمي جدعان ما يلي : « ان الانحطاط لا يرجع الى العقيدة الاسلامية نفسها ، وإنما الى انقلاب الصورة الاصلية لهذه العقيدة . او بتعبير آخر هو يرجع الى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية اهلها انفسهم . إن خللاً جسيماً قد اصاب بعض عناصر هذه العقيدة ، فادى الى ما يشبه الشلل او الى ما يسمى بالجمود ». (جدعان ـ اسس التقدم ص204 .

(44) عن معنى اسلامية . راجع محمد عمارة . الاعمال الكاملة للكواكبي ص 77. ام القرى ص 250 .

شعائر الدين ، ومنها القواعد العامة التشريعية التي تبلغ مائة قاعدة وحكم ، كلها من اجّل واحسن ما اهتدى اليه المشرعون من قبل ومن بعد » (ص : 148) .

هذه هي عبارات الكواكبي بالتحديد . فهل يعني بذلك ان لا نص في الاسلام على السلطة السياسية . او بعبارات اخرى هل يريد الكواكبي القول ان السلطة الدينية مفصولة كلياً عن السلطة السياسية ؟ ان الاجابة على هذا التساؤل تفترض منا المزيد من البحث ومن التفاصيل . ومع ذلك نعتبر ان الكواكبي لم يجزم القول بفصل هاتين السلطتين ، على الاقل لم يناد الكواكبي بهذا الفصل ولا موجب للتسرع بإستخلاص مثل هذه الاستنتاجات لمجرد دعوته الى قيام رابطة عربية او ما شابه ذلك كما ورد في كتابه « ام القرى »[45] لقد اراد الكواكبي على الدوام اظهار تبرمه مما آلت اليه الامور ، اي من وضع الخلافة العثمانية التي شك الكواكبي بشرعيتها او بتمثيلها الصحيح لامور المسلمين[46]. والحل الذي فضله الكواكبي ودعا اليه انما يكمن بالعودة الى المرحلة التي يبدو فيها الالتحام بين الدين والسياسة على اشد ما يكون كما سنظهر فيما بعد . هذا بغض النظر عن الشكل الذي قد يترجم فيه هذا الالتحام مجدداً ، خلافة اسلامية ، ام عربية ام عثمانية .

نو د الاشارة هنا فقط الى تسرع بعض الدراسات في اطلاق بعض الاحكام على الكواكبي وفي استخلاص افكار سياسية مطعمة بروح العصر او بالمقولات السياسية التي طرحت بعيد اوائل قرننا هذا .

هكذا اعتقد الاستاذ سليمان موسى ان كتابات الكواكبي تمثل البداية الحقيقية لافكار القومية العربية . ولكن الاهم انه « لاول مرة يتقدم مفكر عربي مسلم بمشروع انشاء دولة وطنية تفصل فيها السلطة التنفيذية عن الدين بينما كان المفكرون المسلمون قبل ذلك يدعون الى ابقاء السلطة التنفيذية والزعامة الدينية ملتصقتين في شخص الخليفة ـ السلطان »[47]. اما علي المحافظة فقد رأى في دعوة

---

(45) ام القرى ص : 356 - 358

(46) علي المحافظة ص ـ 132. وحول ارتباط الدين بالدنيا . راجع عبد الله العروي مناقشة لهذا الوصف في كتابه مفهوم الدولة ص115 تاج .

(47) راجع سليمان موسى: الحركة العربية . ص23. راجع كذلك محمد عمارة : الاعمال الكاملة للكواكبي ص 48. ربما كان رأي زين نور الدين زين الاقرب الى الحقيقة او الى الصحة ، اذ يعتقد ان الكواكبي قد « فضل العرب لاعتقاده » انهم يفضلون الاتراك في اسلامهم » . راجع نشوء القومية =

الكواكبي باعادة الخلافة الى العرب ونقلها الى الحجاز تشكيكاً بشرعية الخلافة العثمانية التي كان الكواكبي من اشد من ناصبها العداء وسعى الى فضح اساليبها وطرقها[48] . هذا وقد صنف علي المحافظة الكواكبي ضمن التيار الداعي الى اقامة رابطة عربية قومية استطاعت فيما بعد ان تؤثر في الجمعيات السياسية التي سارت في الاتجاه القومي .

بغض النظر عن صحة الحكم السابق ، اعني به حكم الاستاذ سليمان موسى ، المبني برأينا على تعميم اكيد، فأننا نميل الى الاعتقاد ان الكواكبي لم يطرح هذه المسألة على بساط البحث كموضوح قائم بذاته[49] . بمعنى ان الكواكبي لم يعالج هذه المسألة معالجة مستقلة ، او انها لم تكن مركز الثقل في كتاباته ثم ان تأكيده ، بل دعوته باعادة الخلافة الى قريش وبنقل مركزها الى الحجاز ، مهد الخلافة الاولى ، ان هذا التأكيد او هذه الدعوة ليست مبرراً للقول بالفصل بين سلطتين بقدر ما هي احياء لسلطة لا يرى الكواكبي اصلاحاً بدونها . انها سلطة الخليفة او سلطة الخلافة . فما المانع ان تنقل الخلافة من مركز الى مركز وتحافظ مع ذلك على نفس الجوهر او المضمون الذي يميزها كسلطة دينية وسياسية في آن . ان ما يدعو اليه الكواكبي ليس إلا استعادة السلطة التي رسمها الدين في برائته الاولى ، وفي صورتها الاولى حيث ساد الانسجام (الكلي) بين السلطة وبين العامة أو الرعية . تماماً كما كان اليونان يحيون في سعادة لتآلفهم مع سلطتهم

= العربية . ص71 . راجع ايضاً جان داية في صحافة الكواكبي ص 122 ـ حيث يذهب ايضاً الى اعتبار الكواكبي داعية لفصل الدين عن الدولة .

(48) علي المحافظة 132 - 134 .

(49) لا يجب الانطلاق من الدعوة الى رابطة او جامعة اسلامية او عربية الى التحدث عن دولة بما لهذه الكلمة من معنى . راجع المحافظة . 109 - 118 - 132 . ومما تجدر الاشارة اليه ان الكواكبي قد اعطى الخلافة الجديدة المقترحة في الحجاز سلطة روحية وحسب . راجع مقالة الاستاذ توفيق الطويل : الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي إبان المائة العام الاخيرة في : الفكر العربي في مائة سنة . منشورات الجامعة الاميركية بيروت 1967 الصفحات 283 - 290 . وقد ذهب مجيد خدوري ، في كتابه « الاتجاهات السياسية في العالم العربي ـ ص31 ـ لجعل الكواكبي احد دعاة القومية ، لكن دون ان يذهب الى المطالبة بفصل الاراضي العربية عن الدولة العثمانية ، ولا بفصل الدين عن الدولة . هذا ولم تكن هذه هي الدعوة الوحيدة لنقل الخلافة . راجع . ز . ل . ليفين ص 151 - 152 .

الدينية والسياسية[50] . صحيح ان الانسجام هذا لحظة تاريخية بحد ذاتها ، اي زمنية في جانب كبير منها ولهذا ربما ، سرعان ما تحولت ملكاً كما يقول ابن خلدون في مقدمته[51] ولكن الكواكبي لا يسترجع الفترة الزمنية بحد ذاتها بقدر ما يسترجع البنية التي تولدت منها الفترة تلك . ان الكواكبي بتأكيده واصراره على هذه الإحالة او على هذا المرجع ، لا يدعو الى فصل سلطتين بقدر ما يؤكد على دعم وحدة هاتين السلطتين ، وان كان هذا التأكيد في جانب كبير منه مبنياً على التذكير بنموذج الخلافة زمن الراشدين . بل اننا نقول ان الأمر ليس تذكيراً وحسب بقدر ما هو دعوة الى اعادة اللحمة المقطوعة بين السلطة او المؤسسة وبين الشعب والرعية . هذه اللحمة التي تعززت نصاً وممارسة[52] . نظرياً وعملياً في حقبة تاريخية معينة . يقول الكواكبي :

« فان هؤلاء الخلفاء الراشدين فهموا معنى ومغزى القرآن النازل بلغتهم وعملوا به واتخذوه اماماً ، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوي حتى بينهم انفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها واحدثوا في المسلمين عواطف اخوة وروابط هيئة اجتماعية اشتراكية لا تكاد توجد بين اشقاء يعيشون باعالة اب واحد ، وفي حضانة ام واحدة ، لكل منهم وظيفة شخصية ، ووظيفة عائلية ووظيفة قومية . على ان هذا الطراز السامي من الرياسة هو الطراز النبوي المحمدي لم يخلفه فيه حقاً غير ابي بكر وعمر ثم اخذ بالتناقص وصارت الامة تطلبه وتبكيه من عهد عثمان الى الآن ، وسيدوم بكاؤها الى يوم الدين اذا لم تنتبه لاستعواضه بطراز سياسي شوري ، ذلك الطراز الذي اهتدت اليه بعض امم الغرب ، تلك الأمم التي ، لربما يصح ان نقول ، قد استفادت من الاسلام اكثر مما استفاده المسلمون » . (ص : 144 - 145) .

---

(50) ربما كان الكواكبي يريد اتهام السلطة العثمانية باغتصابها الخلافة . وبذلك يظهر عدم اعترافه بتمثيل هذه السلطة لكافة المسلمين . يضاف الى ذلك العداء الشخصي المستحكم بين الكواكبي والسلطة العثمانية . راجع الصفحات الاولى من هذا البحث . كل ذلك لا ينفي ان تكون هذه الحقبة قد شهدت بداية الحديث في الاستقلال عن الدولة العثمانية .

(51) مقدمة ابن خلدون - 208 ـ .

(52) يورد الكواكبي العديد من الآيات التي تتعلق بالعلاقة بين الحاكم والمحكوم . ويعمد دائماً الى اظهار كيف اساء البعض ـ بعض الفقهاء بشكل خاص ـ تفسيرها واستخدامها ، عن عمد ، كل ذلك تبريراً للاستبداد بشكليه السياسي والديني . راجع الصفحات 145 - 147 من طبائع الاستبداد .

نختم مع هذا النص فصلاً يصلح ان يكون في الاساس بداية للدراسة بمجملها . فإذا كان هدف الاجتماع تحقيق السعادة كما لاحظنا في فقرات سابقة ، وهذا بحد ذاته مفهوم يعود للفلسفة اليونانية وقد تبعتها فيه الفلسفة العربية ـ الاسلامية ، فإن هذا الهدف لا يتحقق إلا في الشكل السياسي المنظم ـ اي الدولة . من هنا كانت السياسة على الدوام جزءاً من الحكمة ـ الفلسفة . وكان التفكير في الدولة تتويجاً للفلسفة العملية ، مع ما اثار ذلك من جدل بالرغم مما ادى اليه من وضع نظريات بعضها تحقق ، وبعضها ظل امنية ، او فكرة . ونظر الكواكبي يتجه هنا نحو ما تحقق ـ برأيه ـ في فترة ظلت بنظره وبنظر سواه من المصلحين والدارسين نموذجاً يجب ان يستعاد . فما هو قوام هذا النموذج ؟

الفصل الثاني

لن نعيد هنا استرجاع الفترة التي اوجدت الخلافة منصباً وممارسة وما رافق ذلك من نقاش ومشاكل وما اوصلت اليه من نتائج[1]، فهذه امور من شأن التاريخ والمؤرخين والمنظرين السياسيين . صحيح ان بعض العبارات ستتوضح فيها بعد ، كالاشتراكية والدستورية والشورى وما شابه . ولكن ما يهمنا هنا بالفعل هو التركيز على ذلك النوع من الانسجام الذي ساد في تلك الفترة بين المواطن والمؤسسة . فمن الناحية النظرية او الفلسفية تشدد الفقرة على الانسجام بين السلطة والرعية سبيلاً الى السياسة العامة ، السياسة الحكيمة[2]. البند الاول في هذا الانسجام ، بل شرطه الاول هو الدين ، فالدين اذا طبق بشكل صحيح قاد الى المساواة بين الحاكم وبين المحكوم . التساوي اذاً هو ما به يتم الانسجام . والتساوي المشار اليه لا يشير الى نوع من المشاركة في الحكم ، بقدر ما يعود الى فهم من تتمثل بهم السلطة ، بفضل وعيهم الديني ، ضرورة ازالة الفوارق بين من بيده السلطة وبين الرعية . اما في المجتمع الاثيني فالمساواة المرعية كانت

---

(1) عن الخلافة راجع : الخلافة ونشأة الأحزاب الاسلامية . تأليف محمد عمارة بيروت 1977 . - العرب والاسلام والخلافة العربية - تأليف ي . أ . بليابيف . ترجمة الدكتور انيس فريحة بيروت 1972 . راجع ايضاً دراسة تلمان ناغل عن الموضوع وهي بالالمانية ., Recht leitung und Kalifat Tilman Nagel ; Bonn 1975

(2) قد يكون لنا فيما ينقل عن عدل عمر ومصارحته الرعية ، ودعوته في الاجتماعات العامة لتقويم اخطائه إن وجدت ولو بحد السيف الخ . . . مثلاً على هذا الانسجام . نظرياً ان التسميات التي شاعت في تلك الحقبة توحي ايضاً بالإنسجام : مثل الجماعة - الامة . حيث يتوحد الجميع في كلٍ موحد .

مساواة المواطن بالاله ، او اعتبار الأول امتداداً للثاني . من هنا كان التشديد على الانسجام والاصرار على تقديس هذه العلاقة من خلال الممارسات والشعائر واحياء الالعاب الاولومبية وبناء الهياكل والمعابد وما يترافق معها من قرابين وتضحيات وتأليه للابطال. لكن ما يستدعي الانتباه حقاً هو اعتبار الكواكبي الحكومة ممثلة بشخص ـ الخلفاء (الراشدين عموماً) . فالكواكبي لا يتحدث عن الدولة كمؤسسة كما هو الحال في الفكر السياسي الحديث ، ولا يتحدث عن حقوق وواجبات ، او عن مبادلة الحق بالواجب . والمساواة التي يريدها هي اقرب الى المساواة الطبيعية ان جاز التعبير . الناس متساوون امام الله فيجب ان يتساووا فيما بينهم . اما الطهطاوي الذي شهد بعضاً من تجارب الغرب وحاول الاستفادة من فكر المتنورين الغربيين فقد نظر الى المساواة نظرة مغايرة ورأى فيها مساواة قانونية ، فالرعية تتساوى مع الحاكم امام القانون . وقد اعجب الطهطاوي بهذه المساواة وربطها بالمساواة في الحقوق والواجبات وبالمساواة في دفع الضرائب واحترام القانون فسيادة القانون هي المحك وهي المعيار في كل بحث وعمل سياسي[3] .

ان السلطة بالمفهوم السياسي الحديث امر لم يخطر ببال الكواكبي ، مع اننا قد لاحظنا في بداية الدراسة كيف يعتبر الكواكبي السياسة علماً حديثاً . هكذا ظلت السياسة برأيه وصفاً للادارة الحكيمة التي قام بها زيد من الخلفاء او عمر من الملوك . وبقدر ما تتصف تصرفات هذا الشخص بالحكمة والعدالة واقرار المساواة وتنفيذ الخطوات الآيلة الى ذلك تكون السياسة سياسة عادلة رشيدة ومقبولة . وإلا كان العكس .

ماذا نستنتج من ذلك ؟

مع ان باب الاستنتاج لم يفتح بعد ، والنهاية التي سيصل اليها الكواكبي المتمثلة بشكل الدعوة للقضاء على الاستبداد قضاءً سلمياً ـ اي عملياً الانتظار حتى يموت الحاكم

---

(3) قابل مع الطهطاوي ـ محمود فهمي حجازي في اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي ص 59.
قد يكون فهم الكواكبي اقرب الى مفهوم الجماعة المتوحدة مع الشريعة كما شرحه مونتغمري وات .
راجع مراجعة الدكتور رضوان السيد للمؤلف ، مجلة الفكر العربي 23 ـ ج 2(81) ص 279. راجع ايضاً لرضوان السيد مقالته جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية ـ في : الامة والجماعة والسلطة ـ بيروت 1984 ص137 وما يلي

المستبد ، ستؤكد بعض ما سنحاول قوله هنا باقتضاب[4] .

ان الاصلاح الذي فهمه الكواكبي ، وقد فهمه سواه بنفس الشكل تقريباً ، كان مجرد دعوة لاصلاح الاحوال عن طريق اصلاح الاشخاص الذين قدر لهم تولي مسؤوليات سياسية في حقبات تاريخية محددة . فقد اعتقد الافغاني أيضاً ان سبيل الاصلاح لا ينفصل عن اصلاح الاشخاص الذين انيطت بهم السلطة. اي ان النظرة الى الاصلاح ظلت نظرة فوقية ، وربما كانت محاولة خير الدين التونسي من هذا القبيل ايضاً من حيث قبوله شخصياً المشاركة في المسؤولية املاً منه بتحقيق اصلاح سياسي ممكن ، وهذا لا يعني التقليل مطلقاً من مساهمته النظرية في كتابه « اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك » والافغاني آثر الانتقال الى دور الحكم والوقوف على اعتاب السلاطين حاملاً دعوته بيد وعباءته في اليد الاخرى ، الى ان انتهى به الامر سجيناً في قصور الاستانة ، دون ان يتسنى له شهود بذور دعوته[5] . والامثلة من هذا النوع قد تتكاثر ، بل ان الطهطاوي وهو من اوائل رواد الاصلاح قد عمل ايضاً في ظل السلطة التي قربته حيناً وابعدته حيناً آخر ثم اوقفت بعض مؤسساته وبعض مدارسه .

لا تعتبر هذه النظرة الى الاصلاح السياسي نظرة جديدة بل هي امتداد لمفاهيم قديمة . فالخليفة في الاساس هو الذي يسترشد بما فعله النبي ، والمفروض مع الخليفة الاول ان يكون قد تعلم عن النبي ، وبذلك يستطيع تجاوز الخطأ . اما عند الامامية فالفكرة هذه اكثر وضوحاً اذ تفترض العصمة في الامام والتعلم المباشر عن النبي اولاً ثم من امام لامام آخر . من هنا نجد التقدير الدائم لمنصب الخليفة ـ خاصة في البداية قبل ان تتحول الخلافة الى ملك كما يقول ابن خلدون . وقد تعززت هذه النظرة في الفكر السياسي الفلسفي ، اليوناني ثم العربي ـ الاسلامي . فالرئيس في جمهورية افلاطون يدير جمهوريته بهدي الفلسفة التي حصلها مدى عمره وفي ذلك ما يساعده على تجاوز الخطأ ، وفي فلسفات

---

(4) يتمثل ذلك في دعوة الكواكبي المسالمة في القضاء على الاستبداد وبعدم وضعه اي تصور تنظيمي لقلب المعادلة وارساء قوانين او موازنات جديدة كما سوف نرى فيما بعد .

(5) راجع حول التونسي : د . معن زيادة في مقدمته لكتاب « اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك » دار الطليعة بيروت 1978. وراجع ايضاً غالب هلسا : جريدة السفير بتاريخ 83/3/14. مجيد خوري الاتجاهات السياسية في العالم العربي ص 45. هامش5، راجع أيضاً وجيه كوثراني : مختارات سياسية من ـ مجلة المنار بيروت 1980 ص11 .

ارسطوية وافلوطينية محدثة يعتبر العقل الفعال مشعلاً يضيء الطريق ، والعقل الفعال في معظم الحالات واسطة بين الانساني والالهي . ولدى الفارابي يوازي الرئيس الاول في مدينته الفاضلة شخص النبي ، ونائب الرئيس لا يقل منزلة عن الخليفة . وفي ذلك الضمان لحسن سير الامور وكلما ابتعدنا عن دائرة هؤلاء الاشخاص وعن الصفات التي يمتازون بها نبتعد عن الامور الفاضلة لنقع في الجهالة والضلالة . فالشخص الحاكم مهم اذاً في الفلسفة السياسية وفي الفكر الاصلاحي . فالفكرة القديمة التي تقول ان صلاح الجسد من صلاح القلب او الرأس تجد تجسيداً لها في افكار عصر النهضة وافكار الكواكبي لا تبعد كثيراً عن ذلك .

ان مقتل الافكار الاصلاحية كان ذلك القبول بقلب المعادلة الاصلاحية ، فبدل التنظير لمرحلة قادمة انصب التفكير على فهم مرحلة ماضية ، وعلى نقد تصرفات شاذة . وهذا ما اكسب الكتابة الاصلاحية صيغة وصفية وما ابعدها عن استشراف خيوط المرحلة الآتية . من هنا كانت الكتابات النهضوية ، في قسم منها بالطبع ، كتابات استرجاعية تنادي بالعودة للاستفادة من تجربة تاريخية معينة دون مراعاة الظروف الموضوعية التي شهدتها تلك التجربة واوصلت اليها ، دون البحث في الظروف الآنية وما تستوجب من تجديد او تعديل او ربما وضع نظرية جديدة تكون اكثر تناسباً مع الاوضاع . وهذا ربما كان السبب في عدم استفادتنا (كلياً ان صح القول) من تجارب رجال النهضة ومن افكارهم[6] .

لا نريد بهذا النقد ان نضع نقطة على السطر ، ولا نريد به التعبير عن حزن على مرحلة انقضت فالفكر محصور بعصره دائماً ومن ثم ان الاشارة الى محدودية الفكر الاصلاحي لا تحتاج الى دليل .

* * *

تتمثل السياسة الحكيمة برأي الكواكبي بمبادىء اساسية ثلاثة تتشابه وتكمل بعضها بعضاً . والمباديء هذه مباديء سياسية بالدرجة الاولى ، وهي :

---

(6) ربما ايضاً كان ذلك من جملة الاسباب التي لم يفهم من اجلها ابن خلدون الفهم الكافي ، اذ ظل مجهولاً مدى طويلاً ، اي انه ظل في ذهن عارفيه ولزمن طويل مجرد مؤرخ يصف احوال الماضي ، لا منظراً يريد لنظرياته ان توضع موضع التطبيق العملي .

الشورى ـ المساواة ـ والاشتراكية . ولكل من هذه المباديء تاريخه وقضاياه ، وعنه تتفرع قضايا أخرى ثانوية لا تقل اهمية عنها . بل لعل المفاهيم الثلاثة المذكورة كلٌ واحد يكمل الجزء منها الجزء الآخر .

اولى هذه المباديء هي الشورى ، والشورى بالنسبة للكواكبي بمثابة المبدأ السياسي الثابت الذي يعتبر اساس السياسة الحكيمة او ما يسميه بالسياسة العادلة . والاستناد الى الشورى يعيدنا الى تقليد سياسي بدأ بشكل واضح مع خلافة عثمان بن عفان بعد ان كلف الخليفة عمر بن الخطاب وعدداً من اعيان الصحابة اختيار واحد منهم خليفة بعده[7]. لكن الفكر السياسي فيما بعد جعل من الشورى مبدءاً سياسياً لا بد منه ، وقد اجتهد الفقهاء في كل عصر من اجل التأكيد على الشورى باعتبارها مبدءاً سياسياً ثابتاً ، مع انها لم تتكرر . ولعل السياسة بل الاحداث السياسية التي تسارعت ، بعد القرن الاول من الاسلام جاءت لتؤكد صحة الرجوع الى الشورى . هذا تاريخياً . ثم ان قيام الحكومات الديموقراطية في الغرب ، من حيث الاحتكام الى الشعب ، وانشاء مجالس منتخبة لها حق الرقابة على السلطة قد حفز الاذهان للبحث في صيغ مشابهة اصيلة ، فكانت العودة الى الشورى من اجل احياء تقليد لا يبدو غريباً عن التراث . خاصة اذا كان هذا التقليد قد اسهم في الماضي بنجاح الخطوات السياسية ، ونظرياً كذلك ما دام هذا التقليد لا يمكن إلا أن يكون لصالح الجماعة . من هنا كانت المقارنة الدائمة بين الشورى كمبدأ في السياسة وبين المجالس الانتخابية التي تولت سلطة التشريع والمراقبة في الغرب .

قد يكون ذلك نوعاً من التلفيق كما لاحظ بعض الدارسين ، ولكن هذا ما حدث فعلاً[8]. وقد المحنا الى اهتمام الكواكبي بهذا الأمر واشادته مراراً بما تشهده الامم الراقية . إلا ان الكواكبي لم يعط رأياً صريحاً بهذا التفكير السياسي الغربي ، اي ربما كان أكثر ميلاً لاعتماد مبدأ الشورى ، اي من المطالبين باحيائه . في حين

---

(7) راجع التفاصيل في الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية : د . محمد عمارة بيروت 1973 ص501 تابع ، راجع ايضاً المؤلفات التاريخية المتعددة التي ارخت تلك الحقبة . وفيها تفاصيل وافية .

(8) عبد الله العروي ـ العرب والفكر التاريخي ص 22 وما بعدها . محمد جابر الانصاري : تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي . ص 9 . والانصاري يجعل الكواكبي الى جانب الافغاني ومحمد عبده ضمن ما يسميه بالتيار التوفيقي . مما تجدر الاشارة اليه ان الانصاري لا يرى في التوفيق اتجاهاً سلبياً بل ربما كانت هذه النزعة المدخل الحقيقي لدراسة الفكر الاسلامي . مرجع نفسه 227.

كان الطهطاوي اكثر اهتماماً من الكواكبي بالمباديء المدنية ، وقد رأى ان ليس ثمة حرج في اخذ الانظمة الغربية ما دامت تتشابه مع الشورى . فالعبرة في النجاح لا في النظرية وحسب . والكتابات السياسية الحديثة في اطار الاسلاميات تفرد باستمرار للشورى ولمقارنتها بالمبدأ الانتخابي الديموقراطي باباً واسعاً . اود الاشارة على سبيل المثال فقط الى كتاب الدكتور محمد عبد القادر ابو فارس المدرس في الجامعة الاردنية : « النظام السياسي في الاسلام » الذي لم يجد حرجاً في معرض تعقيبه على الشورى ـ وحق الانتخاب ان يصار الى احياء مجلسين احدهم منتخب والآخر معين من قبل الحاكم ـ مع ما في ذلك من تناقض ، وما ذلك إلا ليبرر ما يجري فعلاً في الاردن وهذا يؤكد مجدداً مدى الانتقائية التي تواجه الفكر السياسي على الدوام[9] .

يجهد الكواكبي ومحاولته هنا تتشابه مع ما قام به الافغاني ايضاً في ارجاع الشورى الى اصول قرآنية[10] (طبائع 145) . ولكنه لا يشير الى ما يتعلق بهذا المبدأ السياسي من تفاصيل اوجبت وضعه او رافقت تنفيذه . لكنه يستبقي نتيجة واحدة وهي دون ريب هامة ، اذ انها تتفق كلياً مع توجهه الاساسي من حيث ان المشورة ، وهي المشاركة في الرأي تدفع الحاكم للابتعاد عن الاستبداد ، لما توفر من تجميع لاكبر عدد من الآراء . وهذا برأيه كاف لدفع تهمة الاستبداد عن الاسلامية ، اي عن ما يتوفر في الدين من مقومات عملية ونظرية . اي بغض النظر عن كل ما حدث ، فالمشورة تشكل قاعدة تتوسع معها فرص ابداء الرأي ، وبقدر ما تتوسع هذه القاعدة بقدر ما تضيق دائرة التفرد بالآراء ومعها تضيق ايضاً فرص ظهور الاستبداد والأمراء والملوك المستبدين . هذا هو التفسير المنطقي في ابسط صوره لقاعدة الأخذ بمبدأ الشورى .

ولكن ، وإذا كان هذا المبدأ موجوداً ، وقد بوشر العمل به لفترة معينة ، فلماذا توقف ؟ ولماذا حل الاستبداد وشوه الوجه السياسي للاسلام ؟ الاجابة على هذه التساؤلات عسيرة فعلاً وهي موضوع دراسة مطولة تتطلب كشفاً اوفى بالمباديء الموضوعة وبالظروف التي رافقت عملية التنفيذ او اخرتها في مرحلة مرحلة من مراحل التاريخ . ومع ذلك فملاحظات الكواكبي بهذا الخصوص تحاول ان تكون اطاراً للاجابة .

---

(9) محمد عبد القادر ابو فارس : النظام السياسي في الاسلام . 110 - 111 .

(10) قابل مع مجيد خدوري : الاتجاهات السياسية ص 44 .

يرى الكواكبي في الشورى مبدأ تكرسه الحياة السياسية في الاسلام . اذ لو عمل به لامكن استدراك الخلل الذي اصاب ذلك « الطراز النبوي » من السياسة الحكيمة ، وعلى ذلك جاءت الادلة من النص أولاً ، اي من القرآن الكريم وهو المصدر الاول في التشريع السياسي . وقد اختار الكواكبي تدليلاً على الحض على المشورة قصة بلقيس ملكة سبأ ، اذ رأت ان تستشير قومها في ما تعتزم القيام به (سورة النمل ـ 32 - 35) والآية هي ﴿ **يا ايها الملأ افتوني في امري ما كنت قاطعة امراً حتى تشهدون . قالوا نحن اولو قوة وأولو بأس شديد ، والأمر اليك فانظري ماذا تأمرين . قالت ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها وجعلوا اعزة اهلها اذلة وكذلك يفعلون** ﴾. النتيجة التي يستخلصها الكواكبي هنا هامة جداً . اذ يعتبر ان الأمر والقوة والبأس قد حفظت (بموجب الآية المذكورة) في الرعية ، في الشعب . والملوك او الحكام ليسوا إلا أداة تنفيذية يتولون تنفيذ ما ترى الرعية انه الأمر المناسب . بعبارات أخرى اكثر حداثة نقول : إن الشعب هو مصدر السلطة . تماماً كما في النظم الديموقراطية الحديثة (نظرياً على الاقل) . والى نفس النتيجة يتوصل الكواكبي من خلال تقديمه لواقعة أخرى تم فيها ايضاً الاعتماد على الشورى ، اذ يستشير موسى الملأ في ما ينوي القيام به بعد خلافه مع فرعون مصر تبعاً لما جاء في سورة الاعراف 109 - 110 .

قلنا اعلاه ان الكواكبي بتفسيره لما يستعير من آيات قد جعل السلطة بيد الرعية أو عامة الشعب كما يستدل من اقواله . لكن تفسيره لكلمة الملأ الواردة اعلاه قد حملها على المعنى الذي تمت فيه الشورى زمن عثمان . وبكل الاحوال فان المعنى اللغوي معه في ذلك (راجع ـ لسان العرب ـ مادة ملأ) . فالملأ يعني اشراف الناس ، اشراف القوم ورؤسائهم . وفي آيات أخرى توجب اطاعة « أولي الأمر » . يفسر الكواكبي ، انسجاماً منه مع المنحى التاريخي للشورى عبارة اولي الأمر بأنهم اصحاب الرأي والشأن ، ثم هم ايضاً « العلماء والرؤساء على ما اتفق عليه اكثر المفسرين وهم الاشراف في اصطلاح السياسيين » (طبائع 145). انهم اصحاب الحل والعقد على ما جاء في الادبيات السياسية التي ارخت لزمن الشورى[11]. والكواكبي سيقول ذلك لاحقاً (طبائع 147). ولكنه سيعقب

(11) في ام القرى كان الكواكبي اكثر وضوحاً من حيث التشديد على اهل الحل والعقد وحول وظيفتهم وسلطتهم فهم « الذين لا تنعقد الامامة شرعاً ، إلا ببيعتهم ، وهم خواص الطبقة العليا في الأمة ، الذي امر الله عز شأنه نبيه بمشاورتهم في الأمر ـ الذين هم شرعاً حق الاحتساب والسيطرة على =

بعبارات يستوحيها من الفكر السياسي الحديث . فاستشارة « اولي الأمر » او أهل الحل والعقد تعني ارساء اصول جديدة في السياسة ، انها توازي ما يعرف في أيامنا « بالتشريع الديموقراطي » والى ذلك يضيف صفة أخرى ، فالديموقراطي يوازي « الاشتراكي » وهذا ما سيفسر فيها بعد . والشورى هذه هي الشورى الارستقراطية ، شورى الخاصة اذاً ، لا شورى العامة ، ومع ذلك فهي تدخل في باب التشريع الديموقراطي بل الاشتراكي[12]. تبدو العبارتان متناقضتان في أيامنا ، ومع ذلك فالواحدة تكمل الأخرى بالنسبة للكواكبي ، اذ المقصود هو جوهر الأمر لا صورته ، والجوهر هو مبدأ المشاركة بالرأي . والمشاركة لم يقدر لها سوى ان تنحصر بفئة محدودة . هذا ما كان ممكناً وهذا ما حدث فعلاً ، حين عين عمر بن الخطاب جماعة محدودة هم بالفعل ارستقراطية قريش واصحاب الرأي والنفوذ فيها ، وان لم يكونوا العلماء بالتحديد . وحين يحدد الكواكبي عباراته بهذا الشكل انما يحاول مزج النموذج الذي يعرفه من التاريخ الاسلامي وصفته الارستقراطية واضحة فعلاً مع النماذج التي بشّر بها الفكر السياسي الغربي منذ مطالع القرن الثامن عشر ، هكذا تتوالى الصفات دونما حرج ، فالشورى لا تكون إلا ارستقراطية ولكن مبدأ الشورى مبدأ ديموقراطي بحد ذاته . والشورى في بعدها الاول تعني المشاركة في ابداء الرأي وربما ايضاً في الحكم . وهذا نوع من الاشتراكية . تجدر الاشارة هنا الى ان الكواكبي سيعود لاحقاً لتحديد المعنى الاقتصادي والسياسي للاشتراكية (ص 171 - 175) وسنفصل الكلام حينذاك . اضف الى ذلك ان فكرة تقييد الملوك او الحكام بالقوانين وجعلهم تحت رقابة العامة فكرة غربية بالاساس ولا نجد لها صدى كبيراً في مؤلفات الكواكبي . اما الطهطاوي فقد ألمّ بهذا النموذج وتحدث عنه في تلخيص الابريز باعجاب شديد[13].

الشورى اذاً نصاً وبالتالي ممارسة ومؤسسة موجودة في الاسلام ، ولكنها لم تتبع لا

الامام والعمال ، لانهم رؤساء الامة وكلاء العامة ، والقائمون في الحكومة الاسلامية مقام مجلس النواب والاشراف في الحكومات المقيدة ومقام الاسرة الملوكية التي لها حق السيطرة على الملوك في الحكومات المطلقة كالصين وروسيا ، ومقام شيوخ الافخاذ في ازاء امراء العشائر العربية ، اولئك الامراء الذين ليس لهم من الأمر غير تنفيذ ما يبرمه الشيوخ . » (ام القرى ص270) .

(12) قابل مع ليفين الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث ـ ص 143 .

(13) حجازي مرجع مذكور ص 48 - 50 .

زمناً طويلاً ولا كما يجب . التحول الذي حدث بعد ذلك كان هاماً وقد كان السبب في التأخر وفي الانحطاط الذي اصاب الشرق كما جاء في بداية هذه الدراسة . لهذا التحول اسباب موضوعية تاريخية جرت اليها الاحداث السياسية العاصفة ، او لقد اوصلت هذه الاحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية الامور الى ما وصلت اليه على ما نعلم جميعاً من تفكك وتراجع . ولكن الكواكبي لا يقف عند ذلك بل يحاول ان يجد تعليلاً لا يخلو من الطرافة . فهو يرى الخلل مجسداً في عدم فهم ما جاء به التنزيل الكريم ، او في عدم اتباع ما امر به . اذ عمد الفقهاء او فقهاء الاستبداد لتحوير معنى الآيات التي تحث على المشاورة وصرفها الى معان اخرى ، كذلك سعوا الى تبرير معاني تلك التي تنادي بالعدل ، اي بالمساواة ، او تلك التي تنادي بالتقوى ، اي اتقاء الشر وتجنب المنكر كما يرى الكواكبي ، لا كثرة العبادة والتزهد والتواكل كما يرى علماء الاستبداد . هؤلاء الذين يزينون للسلطان المعنى الذي يتناسب مع سياسته ، وينسون ما يتوجب عليه ويبتعدون عن المعنى العام لتقديم معنىً عرفي . فالحكم بالعدل يعني الحكم بما يراه الحاكم لا بالتساوي . بل لقد وصلت الأمور عند حد جعل معه الفقهاء الحمد للحاكم واجباً إن عدل والصبر واجباً إن ظلم دون ان يكلفوا انفسهم بضرورة البحث في خلعه واستبداله .

« وقد عدد الفقهاء من لا تقبل شهادتهم لسقوط عدالتهم فذكروا حتى من يأكل ماشياً في الاسواق ، ولكن شيطان الاستبداد انساهم ان يفسقوا الامراء الظالمين فيردوا شهادتهم ، ولعل الفقهاء يعذرون بسكوتهم هنا مع تشنيعهم على الظالمين في مواقع أخرى ، ولكن ما عذرهم في تحويل معنى الآية : ﴿ **ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ الى ان هذا الفرض هو فرض كفاية لا فرض عين ؟ والمراد منه سيطرة افراد المسلمين على بعض ، لا اقامة فئة تسيطر على حكامهم كما اهتدت الى ذلك الامم الموفقة للخير ، فخصصت منها جماعات باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الادارة العمومية : السياسية والمالية والتشريعية فتخلصوا بذلك من شآمة الاستبداد » (طبائع : ص 146) .

تعكس الفقرة هذه الى جانب ما يورد من تفسيرات أخرى نادت كلها باطاعة الحاكم صفحة صعبة ان لم نقل قاتمة من التشريع السياسي[14]. اذ اعتبر الحاكم وفي

---

(14) حول تفاصيل اكثر دقة بخصوص الالتزام بالابقاء على الحاكم وعدم جواز خلعه ، راجع مقدمه =

فترات مختلفة شخصاً فوق الخلافات ، بل وفوق الاختلاف عليه ، فمنح جراء ذلك حقوقاً لا نجد سنداً لها لا في النص ولا في التشريع السياسي . من ذلك اتخاذ الخلفاء ، بعض الخلفاء بالطبع ، صفة الحاكم بامر الهي ، او بتدبير الهي وهذا ما يبرر من وجهة نظرهم تصرفاتهم . ولكن المسألة التي تعالج هنا يجب النظر اليها من زاوية أخرى ، زاوية المشرع الذي يتوجب عليه رؤية ما يجري من ناحية وضعية او من زاوية المؤرخ الذي يرصد ما جرى ليخلص من ذلك الى عبرٍ تكون درساً في السياسة والاصلاح .

اما وجهة نظر الكواكبي فهي نقدية بالدرجة الاولى . ان ما حدث كان خطأ يجب أن لا يحدث وأن لا يستمر . فمن وجهة نظر اخلاقية على الاقل ، لا يجوز ان يؤمَّر من لا يتمتع بشروط الامارة . ويجب ان لا يبقى فيها من فقد (مع الزمن) هذه الشروط . واول الشروط بل اهمها بتحديد الكواكبي تحقيق العدل والمساواة ورفع السيطرة حتى تتحقق بذلك الحرية التي ينادي بها الدين . او تنادي بها « الاسلامية » القائمة اسسها على اصول الحرية[15] . إلا أن ما حدث وإن كان ذلك خطأ الاشخاص الذين مارسوا الاستبداد ، او الذين قامت سلطتهم على الاستبداد ، فان ذلك يتعدى الشخص الذي يمارس المسؤولية ممارسة مباشرة الى من يشاركه فيها . على ان الكواكبي لا ينظر الى المشاركة إلا من الزاوية النظرية ، وهو بذلك على حق . اذ ان النظر هو الذي يقود الى العمل . النظرية قبل الممارسة . فالنظر يحدد اصول العمل السياسي . والمشاركة النظرية

= الدكتور رضوان السيد لكتاب « قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي - دار الطليعة 1979 - ص 16 وما يلي . ومن ذلك الحديث عن انواع من الامارة تتمثل بامامة الضرورة - كما رأى بعض الفقهاء ، او امارة الاستيلاء كما سماها الماوردي . والهدف الواضح من كل هذه التبريرات هو الحرص على وحدة الامة . ولم يخلو فكر عصر النهضة من هذه الآراء . كرشيد رضا مثلاً ، راجع وجيه كوثراني في مقالة له في مجلة العرفان نيسان1983 ص7 .

(15) لم يتطرق الكواكبي في طبائع الاستبداد لمقولة الحرية والارجح ان مقاومة الاستبداد انما تعني في نهاية المطاف الاقرار بالحرية نظرية وممارسة . ولكنه في ام القرى كان أكثر تفصيلاً . وتحدث عن الحرية في حقول التعليم والخطابة والمطبوعات والصحافة والقضاء الخ . لكن الطهطاوي كان الاسبق الى التحدث عن هذه الانماط من الحريات . راجع عمارة مقدمة الاعمال الكاملة للطهطاوي 167 . راجع دراسة حجازي 63 - 65 . كذلك عالج خير الدين التونسي هذا الموضوع بتفصيل اوفى راجع اقوم المسالك - 207 210 . وقد عالج عبد الله العروي مسألة الحرية في كتاب له بعنوان مفهوم الحرية . راجع بشكل خاص الصفحات 49 - 51 . اما دراسة روزنتال التي ترجمها معن زيادة ورضوان السيد فلم تتطرق الى الحرية في هذه الحقبات المتأخرة . راجع أخيراً محمد عمارة الاعمال الكاملة للكواكبي ص 57 تابع .

هذه قد أمّنها في فترة سابقة الفقهاء. لا لامتزاج الديني بالسياسي ، بل لأن المحاولة الاولى استدعت ان يتم استخراج السياسي من الديني وهذا ما عزز على الدوام دور القراء فالمفسرين فالفقهاء. سوى ان الكواكبي لا ينظر هنا إلا الى الناحية السلبية اي الى مشاركة الفقهاء في الاستبداد من خلال تغطيتهم للاستبداد السياسي بفقه لا يتناسب مع روح الدين ولا مع معنى الاسلامية الحق . فمع ان المشرع لم ينسى شيئاً دون ان يوفيه حقه ويعود به الى مصادره مستخدماً النص والحديث والاجماع والقياس الخ ، إلا انه لم يتطرق الى ضرورة الاطاحة بالحاكم الفاسق المستبد . الذي حدث كان تقصيراً ان صح القول . ولا يجوز ان نسمي ذلك هفوة او غلطة بل ان الكواكبي يصر على إتهام الفقهاء الذين لم يغفلوا عن اية شاردة بتقصيرهم في هذه النقطة بالذات ، هذا دون ان ينظر الى الاسباب التي حدت بهم الى هذا التقصير المتعمد . فاستمرارية السلطة التي ربما كانت السبب في هذا التساهل مع الحكام لا تخطر له على بال . كما لا يخطر بباله أيضاً ان السبب ربما كان نابعاً من اعتبار آخر . الاعتبار الذي يرى ان الاشخاص لا محالة زائلون ، وما يجب الحفاظ عليه هو شكل السلطة[16] .

على صعيد آخر تعكس هذه الانتقادات وإن بشكل خفي انتقاداً للفقهاء لتقصيرهم في الاجتهاد ، في حقهم بالاساس ، والانتقاد يعني توجيه دعوة للاصلاح من خلال اصلاح الخلل الذي تركه الفقهاء في هذه الناحية بالذات .

النتيجة الثانية التي يخلص اليها الكواكبي تبدو اوسع من المقدمات التي يمهد بها لها . فهو يسعى جاهداً لادخال ما توصل اليه الفكر السياسي الحديث وما توصلت اليه السياسة العملية المطبقة في البلدان الغربية في صلب مفاهيمه للسياسة التي تقوم عليها الاسلامية. او التي يجب ان تقوم غليها لانها اثبتت برأيه جدواها وبالتالي لا مبرر

---

(16) في « ام القرى » يتناول الكواكبي هذا الموضوع أيضاً ، ولكنه يركز على التساهل الذي ابداه العلماء ، خاصة القضاة والفقهاء في بلاط الدولة العثمانية وهو يسميهم « بالمتعممين » او « بالعلماء الرسميين » وبالطبع لا يمكن لهؤلاء إلا ان يكونوا في خدمة الاسياد وبذلك يشكلون عوناً لهم في ممارسة الاستبداد . هكذا نستطيع العودة للتأكيد على مقولتنا السابقة في ان النقد موجه باساسه للدولة العثمانية التي رأى فيها الكواكبي دولة استبدادية عانى منها شخصياً كما تعاني الامة . ام القرى 462 - 262 . وحول وجوب الانصياع للسلطان (العثماني) راجع ما يقوله ابو الهدى الصيادي على سبيل المثال « فصار من مقتضيات الغيرة الدينية والمرؤة الاسلامية نشر علم الاتحاد في جميع الممالك بالاطباق على ارضاء الخليفة الاعظم سلطان المسلمين . . . » عن فهمي جدعان اسس التقدم ص : 258.

لتجاهلها او لتجنبها . وهكذا استحسن الكواكبي ، بل استنسب ان يفسر الآيـة 104 من آل عمران ﴿ **ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾ تفسيراً يتناسب مع ما يريد . فالهدف كما يبدو له من سياق الآية الكريمة المذكورة ايجاد « جماعات باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الادارة العمومية : السياسية والمالية والتشريعية » (طبائع ص 146) . مهما يكن المدلول الحقيقي للآية التي يسوقها هنا ، فان ما يريده واضح تمام الوضوح ، وقد لا يهدف فعلاً لادخال مفاهيم سياسية حديثة غربية في معظمها بقدر ما يهدف لاثبات ان الاستفراد بالآراء قد كان السبب الوحيد في وجود دولة الاستبداد وفي استمراريتها . هذا من جهة ومن جهة أخرى يبدو ان هدف الكواكبي كذلك الاثبات ان الابتعاد عن الشورى كان ابتعاداً عن جوهر الدين الذي حدد الامور بوضوح تام . وقد تعني ملاحظته على اختصارها اعطاء مثل حسيٍ على امكانية استخراج القوانين والشرائع الظاهرة حديثاً من النص ، وهذا مثل يعطى للفقهاء الذين قصروا في هذه المهمات . فالنتيجة التي يريد الوصول اليها تؤكد رأيه السابق . ان الخلل السياسي الذي اوصل للاستبداد قد ابتدأ بخلل في التفسير ، بخلل في فهم روح الآيات المنزلة ، وكذلك في فهم الممارسات الرشيدة التي دعت منذ البداية لاعتماد افضل السبل. وهكذا لم يستطع الفكر تحويل الممارسة (على فرادتها) الى مؤسسة لها صفة الاستمرارية والديمومة . وهذا ما كان منوطاً بالفقهاء فهمه وترسيخه ، وانتقاده لهم على شدته انتقاد على تقصيرهم في استخراج النظرية من النص ومن التطبيقات .

يتضح هنا وجه من وجوه الانتقائية عند الكواكبي . فالافكار التي تتسم بالسلفية عادة أي تلك الداعية للعودة الى اصول الدين والعمل بهذه الاصول فقط لا تبدو مطلباً بحد ذاتها . فهو لا يبدي ميلاً واضحاً لتفضيل النموذج الغربي ، ولا هو يصر على العودة لممارسة الاشكال السياسية التي حظيت بالنجاح في فترات محددة من التاريخ الاسلامي . قد يبدو الشكل غير مهم امام النتائج التي يجب التوصل اليها . المهم عند الكواكبي هو الهدف لا الوسيلة . فالسياسة الحكيمة هي مطلبه الاول ، وهذه السياسة لا يراها إلا في تلك التي تؤمن العدل وتحقق المساواة وتعطي لكل ذي حق حقه، اما الشكل السياسي فيجب ان يكون خادماً لهذه الغايات دون سواها . وبالطبع لا يؤكد الكواكبي ايضاً على ضرورة الاخذ بالنموذج الغربي في السياسة الحديثة مع ما فيه من نجاح لا ينكره ، بل هو يعتبره

تطويراً لما جاء في الاسلام من اصول لا بد ان يؤدي اتباعها ، الاتباع السليم الى نفس النتائج التي توصل اليها الفكر السياسي الغربي . فالامم الغربية قد اهتدت الى ذلك النوع من الطراز السياسي الشوروي بل « لربما يصح ان نقول ، قد استفادت من الاسلام اكثر مما استفاده المسلمون» (طبائع ص 145). وهنا يلتقي الكواكبي مع الطهطاوي الذي قارن بدقة مدلول الاحكام المدنية التي عايشها مع مدلول المفاهيم السياسية الاسلامية خالصاً كما يقول الدكتور محمود فهمي حجازي[17] الى « مشروعية الاخذ بالنظام السياسي والقانوني للدولة الحديثة لانه لا يتناقض مع الاسلام بل يحقق المثل التي نادى بها الاسلام في العدالة الاجتماعية ». يتضح من ذلك ان هاجس الكواكبي الاول كان خلق ذلك النموذج الذي يلغي التفرد بالرأي . لان التفرد لا يمكن ان يوصل لغير الاستبداد . والنتائج التي يتوصل اليها الكواكبي تنحصر بالهدف الذي يريد تحقيقه . ذلك لا يقلل من تحليله ولا من ميله لنموذج دون آخر[18]. علماً انه لم يوجه دعوة علنية للاخذ بنماذج الغرب وتجاربه .

يبقى السؤال الأهم . لماذا تأخر ، او لماذا تراجع ذلك النموذج السياسي الشوروي ؟ او لماذا تأخر العرب ـ المسلمون ولماذا تقدم سواهم ؟ وهذا ما كان التساؤل الأول الذي شكل غرض هذا الكتاب ، بل العنوان الظاهر او المستتر لمعظم كتابات عصر النهضة[19]. وهنا يقدم الكواكبي أيضاً ملامح اجابة ان لم تبدو متكاملة او منسجمة

(17) راجع حجازي ص41. حيث نجد تفاصيل اوفى تؤكد محاولة الطهطاوي في الميل للمزج بين النموذج الغربي والنموذج الاسلامي ولكن بهدف واحد لا يختلف عن هدف الكواكبي . تحقيق العدالة والمساواة .

(18) لهذه الاسباب كان تقييم الكواكبي صعباً . ليفين مثلاً رأى في افكار الكواكبي الاجتماعية ـ السياسية واللاهوتية ـ الفلسفية ، انعكاساً « للحالة الذهنية لجزء من الانتلجنتسيا العربية . . . ففي اعماله تتبدى بسهولة كل التيارات الايديولوجية الاساسية في العالم العربي في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين ـ النضال من اجل الاسلام والنزعة القومية العربية والدعوة الى منجزات الحضارة الاوروبية . . . ». ليفين : ص 155 ـ اي انها توفيقية بعبارات أخرى

(19) شكيب ارسلان مثلاً : لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم . . . ـ سليم البستاني : لماذا نحن في تأخر ـ مقالة في مجلة الجنان آذار ـ 1970 الى جانب دراسات متعددة تتناول المقارنة بين الشرق والغرب ولعل آخرها دراسة الدكتور خالد زيادة: تطور النظرة الاسلامية الى اوروبا معهد الانماء العربي 1983. راجع ايضاً كتاب بولس الخوري : التراث والحداثة ، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر . معهد الانماء العربي بيروت 1983. حيث نجد عرضاً لبعض اشكاليات هذه الفترة ولمراجعها ، والكتب التي عالجت بعضاً من جوانبها .

فهي في قسم منها على الاقل جزءٌ من تراث عصر النهضة ، بمعنى اننا قد نجد مثيلاً لها عند سواه أيضاً .

في الجزء الاهم من اجابة الكواكبي اشرنا الى التقصير الذي ينسبه الى الفقهاء ، الذين لم يدركوا حقيقة الاستبداد ، والذين دافعوا عن الحاكم في معظم الظروف والاحوال . ولكن هذا النقد ظل معزولاً ولم يكن مفصلاً ما فيه الكفاية . إلا ان النظرة السريعة لهذا النقد تشير الى ان الخلل الذي اصاب جسم الامة آنذاك ، كان خللاً من الداخل ، لانها لم تستوعب ما استحدث من وجهات نظر سياسية . اي ان الفئة التي عليها واجب استخلاص العبر مما يجري قد قصرت في فهمها لمجريات الأمور . اذ لم تجعل من هذه الممارسات مؤسسات لها القدرة على الاستمرار ، بل رأت فيها حدثاً فريداً ، واقعة تاريخية او تدبيراً اقتضته مرحلة معينة[20] .

إلا ان الكواكبي لا يقف كثيراً عند هذه النقطة رغم اهميتها ، مع ان النقد الداخلي للأمور هو الكفيل بتصحيح الخطأ ومعاودة السير في الدرب الصحيح . ربما لأن العهد قد طال جداً بين الممارسة النموذجية الاولى وبين العصر الذي يسترجع فيه الكواكبي هذه الافكار مشدداً على اهميتها وجدواها . وربما لتداخل أفكار أخرى جديدة تطبق بدورها بنجاح ولا يجوز تجاهلها او التقليل من شأنها . ومع ذلك كله سعى الكواكبي لاثبات اسباب أخرى ساعدت جميعها في الابتعاد عن روح الممارسات الرشيدة التي سادت في الفترات الاولى من الاسلام وجل ما يريده اثبات ان تراجع الممارسة النموذجية قد كان بفعل تدفق ممارسات أخرى دخيلة على الاسلام . هذا مع العلم ان معظم الموروثات التي يعددها الكواكبي ناسباً اياها الى المسيحية او اليهودية ، او ما في هاتين الديانتين من طقوس ، معظم هذه الموروثات لا طابع سياسي لها .

يعدد الكواكبي وعلى مدى اكثر من صفحتين (148 - 151) جملة من

---

(20) راجع رضوان السيد . السلطة والمعرفة في المجال الحضاري العربي الاسلامي في « الامة والجماعة والسلطة ص 264 . وص 81 - 83 من الكتاب عينه حيث يبرز رأيان مختلفان . الاول يؤكد على واقعة الشورى والآخر يؤكد على مأسسة الشورى . ربما كان المعتزلة اكثر عمقاً في فهمهم لمعنى الشورى . اذ لم ينظروا اليها كواقعة بقدر ما اعتبروها تطبيقاً لمبدأ تقوم عليه السياسة بالاساس . وهذا المبدأ هو العدل والحرية . وقد توسع خير الدين التونسي بهذه الافكار ورأى فيها ارتداداً لمفهوم اكثر اتساعاً ، وهو « ضرورة الاحتساب على الدولة ، والرجوع لاهل الحل والعقد . راجع فهمي جدعان . ص 131- 133. والجدير بالذكر ان التونسي قد هاجم الاستبداد وذمه . راجع اخيراً ـ الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية لمحمد عمارة ص 53 وما يلي .

الممارسات الدخيلة على الاسلام . وهي تعود في معظمها الى مآخذ ليس لها الطابع السياسي ، كاقتباس مقام الغوث وعدم خلو الأرض من ولي يرثها او يدبرها او من معلم يبث علومه ، كما لدى الفرق الباطنية وبعض الفرق الشيعية والصوفية . يضيف اليها تقاليد اشاعتها في حالات كثيرة الفرق الصوفية ، كالتبرك بالآثار وتقديس الاولياء وما شابه ذلك . ربما قصد الكواكبي الربط بين هذا التقديس وبين تقديم السلطان والاذعان له . كأن يبدو هذا الاذعان واجباً وكأنه من صلب الدين او الايمان . او كأن يفسر ذلك باضفاء اهمية زائدة على الحاكم باعتباره المرشد والامام والمعلم الخ . . . . ثمة ممارسات أخرى يسميها الكواكبي تلفيقات ومصدرها الاديان الأخرى ، او ما يقوم في تلك الاديان من طقوس لا تعود الى النص ولا ترتبط بجوهر الدين بصلة . فالنص في الاديان جميعاً ـ الاديان السماوية ـ براء من الطقوس ومن الغرابة . وان كان لهذه من اصل ففي معتقدات الاقدمين الخرافية وفي تعاليمهم السرية والسحرية . وهذا ما لاحظه الكواكبي فعلاً (ص 150) . ومع ذلك فقد فعلت هذه الطقوس في الاسلام فعلها وحملت على التواكل والتحول الى نمط من الممارسات الرتيبة . يضيف الكواكبي لذلك مآخذ جديدة . هي في الواقع نتائج ما أنتقده سالفاً . فالفقهاء وهم العلماء أيضاً الذين سلموا بالاستبداد وقبلوا به عن قصد او بدون قصد قد اعرضوا عن الاجتهاد بآيات الله وبذلك جاوزوا الحقيقة السياسية اولاً ثم العلمية ثانياً ، اذ ان الآيات تزخر بالعبر وبالمعلومات وبالحقائق والاكتشافات التي تحتاج الى ازاحة الغبار عنها . وكأن الكواكبي يريد القول : إنها تحتاج الى ازاحة الغبار عن العيون التي مالت عن الاجتهاد وأخذت بالتقليد الاعمى فابتعدت عن روح الدين وعن وجوب الغوص عن الحقائق وكشفها وتعميمها . فالنص لا يحوي الحقيقة السياسية وحسب بل الحقيقة العلمية أيضاً[21] . مهما تكن القيمة الحقيقية

(21) في الواقع ثمة تيار في التفسير ، وما زال موجوداً يحاول اظهار ان لكل الاكتشافات العلمية الحديثة اصولاً في الآيات القرآنية الكريمة ـ راجع مقالة الاستاذ توفيق الطويل : الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي ، ابان المائة العام الأخيرة . في الفكر العربي في مائة سنة . ص291 . ص 341 حيث نجد تعداداً للمراجع التي اخذت باتجاه الكواكبي هذا . والكواكبي يرى في كشف هذه القوانين العلمية ما يسمى بالاعجاز في القرآن ، فالاعجاز ليس مجرد الاعجاز اللغوي او البياني الذي روج له الفقهاء والمفسرون ما فيه الكفاية . وقد يكون الكواكبي من اوائل من دعى الى هذا النوع من التفسير . راجع . . Norbert Tapiers , les idées reformistes d'Al - Kawakibi P. 34 - 35

لتفسيرات الكواكبي من الناحية العلمية ، فان الهدف واضح هنا ايضاً . لقد ادرك الكواكبي ان السبق مع الغرب هو سبق علمي أيضاً وليس سبقاً سياسياً وحسب . واشارته الى ان بعض الحقائق والاكتشافات العلمية لها اساسها او لها اصولها في النص ، في جزء كبير منها انما تهدف الى الالتفات لهذا النوع من السبق العلمي الذي ابعد الشرق عن الغرب فتقدم الأخير وتأخر الاول . اخيراً تجدر الاشارة الى ان الكواكبي قد اشار لمعظم هذه الافكار في كتابه الآخر ام القرى ، بل اننا لنجد بعض الفقرات بنصها الحرفي تقريباً[22] . هذا وقد رأى بعض الدارسين في محاولة الكواكبي هذه وامثالها نوعاً من التوفيق بين الدين وبين العلوم والفنون الحديثة . ربما كانت هذه الدعوة بشكلها الاعم دعوة للاستزادة من العلوم التي حاز الغرب فيها قصب السبق . ولكن من اجل تعزيز الدعوة ودعمها لم ير الكواكبي حرجاً بربط هذه العلوم باصول لها في النصوص الدينية من باب الترغيب بها على الاقل .

* * *

لقد تراجع العلم مع استفحال الاستبداد . وتراجع العلم يعني الإعراض عن البحث والاكتشاف ووضع التصورات لمستقبل افضل . وفي نصوص الكواكبي تجلى التراجع حين توقف التدقيق بآيات الله التي احتوت بذور حقائق علمية ثابتة لا تحتاج سوى الى الكشف . وقد اوصل هذا التأخر الى تفشي الجهل . والجهل هو الحالة الوحيدة التي تناسب الاستبداد . اذ كلما كانت الرعية في ظلامة الجهل ، كلما استفاد المستبد في اصطياد افئدة ابناء رعيته وعقولهم . الجهل هو المناخ المناسب لقيام الاستبداد واستمراره ولزيادة تعسفه وانتشاره . لا شك ان الجهل وحده ليس مناخاً كافياً إلا باعتبار ما يرافقه . ورفيق الجهل الدائم ليس سوى الخوف ، الخوف الذي يولد القهر والمذلة والضعف والاستسلام لجلادي المستبد واعوانه .

« . . . ان بين الاستبداد والعلم حرباً دائمة وطراداً مستمراً : يسعى العلماء في تنوير العقول ويجتهد المستبد في اطفاء نورها والطرفان يتجاذبان العوام . ومن

---

(22) راجع ام القرى 256 - 257 - 264 فالشيوخ بنظر الكواكبي هم سبب الجمود . لا السلاطين وحدهم . ومحمد عبده ايضاً قد اشار بدوره للتأخر مسمياً الشيوخ باهل الجمود راجع Tapiers مرجع مذكور ص 69. راجع البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة 186 حيث نجد نقداً مشابهاً ينقله عن محمد عبده ، راجع اخيراً بولس الخوري ـ مرجع مذكور ص 145.

هم العوام ؟ هم اولئك الذين اذا جهلوا خافوا واذا خافوا استسلموا ، كما انهم هم الذين متى علموا قالوا ومتى قالوا فعلوا » (طبائع ص 154) .

هذا هو القانون العام . العلم عدو الجهل عدو الخوف عدو المستبد الذي يخيف . ولكن ما هي العلوم التي باستطاعتها ان تقاوم الاستبداد ؟ الاجابة البديهية هي : تلك العلوم التي تطرد الخوف وتقوي الثقة بالنفس ، وتعزز القدرة على الدفاع بل على المقاومة . انها العلوم التنويرية . والكواكبي يحاول حصرها « بعلوم الحياة كالحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية وحقوق الامم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية والتاريخ المفصل والخطابة الادبية » (ص 154) . ان ما يقدمه ليس احصاءً للعلوم وقد استثنى علوماً أخرى لا تقل اهمية عنها ، ولكنه لا يوليها اي اعتبار كالرياضيات وعلوم الطبيعة مع ان انتقاده الفقهاء والمفسرين قد انصب على التقصير في هذه النواحي بالذات . بل ان العلوم الدينية خاصة ما تعلق منها بالمعاد وبالعلاقة بين الانسان وخالقه ، هذه العلوم التي يتباهى بها (بعض) العلماء لا تدخل في تصنيف الكواكبي ضمن اطار العلوم التي بها يقاوَمُ الاستبداد . فهي علوم تولد الغرور وتسهل على المستبد استخدامها لمصلحته ، كأن يصبح الفقيه عوناً للمستبد في تخدير العامة وحملها على الصبر والتجلد وتحمل المعاناة . بحيث يجمل للمصاب مصابه ويقنعه انه سيعوض عن ذلك في الحياة الأخرى . وهكذا يقنع الجاهل الخائف ويقضي العمر منتظراً . وقد اشير سابقاً الى هذا الحلف غير المعلن بين الحاكم والعالم الذي يسيء استخدام علمه . فبدل ان يجعله في خدمة الرعية يجعله في خدمة السلطان[23] . اما كيف تستطيع العلوم الأخرى المذكورة اولا مقاومة الاستبداد . ان الكواكبي لا يقدم من التفاصيل ما فيه الكفاية . ومع ذلك فمجال الاستنتاج رحب واسع . ذلك ان مجال هذه العلوم يغطي بشكل رئيسي تلك التي سادت في بداية العصور الحديثة ، اي انها العلوم التنويرية التي شقت الطريق مع اوائل القرن الثامن عشر ، وكانت الاساس في النهضة الاصلاحية التي يعيشها الغرب . صحيح ان الكواكبي لا يبشر بهذا النموذج ، ولكن العلوم المذكورة هي علوم حديثة بجملتها ولم تكن بالعلوم السائدة في المشرق اذ لم تكن قد بدأت استقلاليتها إلا مع اوائل العصور الحديثة[24] . يتعزز هذا الرأي كذلك من خلال نعته للعاملين في حقل هذه العلوم

(23) راجع الصفحات 153 - 155 من طبائع الاستبداد .

(24) مثلاً على ذلك علم السياسة التي اشار اليها في بداية الكتاب بقوله انها من العلوم المستجدة. وعلم الاجتماع الذي يوازي هنا قوله « طبائع الاجتماع » .

بالمصلحين . صحيح ان للكلمة سند في النص والكواكبي اشار لذلك ايضاً ، إلا ان هذه التسمية كانت قد اعطيت ايضاً للمتنورين الذين قادوا الحركة الفكرية مع بداية عصور النهضة الحديثة[25] وكان لهم اكبر الاثر في انجاح الثورة الاجتماعية والسياسية بعد ذلك . ثم ان الاشارة الى الآية المذكورة او ما شابهها انما تحمل معنى اخلاقياً وايمانياً اكثر مما تعطي معنىً سياسياً محدداً .

لا شك ان الخوف من اصعب العوامل التي تلعب دورها في اعلاء شأن المستبد وتخفيض قيمة الرعية لعدولها عن المقاومة . يشارك الكواكبي في هذا الرأي ايضاً شكيب ارسلان الذي رأى في الخوف احد الاسباب التي ادت الى تقهقر المسلمين[26] . فالخوف يولد اليأس والقنوط ويقلل من القدرة على المواجهة . مواجهة الحاكم الماسك بالسلطة ، ومواجهة الغرب الذي انتصر على الخوف بالعلم . فوصف الكواكبي لهذه الحالة مرتبط بناحيتين ، بالجهل اولاً ، اي بنقيض العلم وبالحالة النفسية التي يولدها كلاهما ـ اي الجهل والخوف ـ والتي تنعكس تراجعاً وتقهقراً واستسلاماً . بعبارات أخرى ان وصف الكواكبي لمن امتع الاوصاف (ادبياً) وذلك من زاوية علم ـ نفسية خالصة . فتصويره لخوف المستبد لا يقل اهمية وروعة عن خوف الجاهل . فاذا كان الخوف الاول قائماً على الجهل ، فان خوف الثاني مبني على الحمق وعلى النفور من الناس والفزع منهم . انه خوف ناشيء عن تقدير المستبد لما قد يصيبه من رعيته نتيجة تماديه واستغلاله . فاذا كان خوف الرعية خوفاً لا واعياً ، اذ كان اساسه الجهل ، فان خوف المستبد خوف واع ، ولذا فهو من اشد انواع الخوف واكثرها ايلاماً للنفس ومعاقبة للضمير : فكلما ازداد قصر المستبد علواً ، ازداد هو تحصناً بداخله وانزواء في زواياه حتى يصبح القصر « هيكلاً للخوف ». يقول الكواكبي ، وهو لا يعدم الامثلة التي تؤكد صحة اقواله : « كلما زاد المستبد ظلماً واعتسافاً زاد خوفه من رعيته ، وحتى من حاشيته ، وحتى من هواجسه وخيالاته ، واكثر ما تختم حياة المستبد بالجنون التام » (طبائع ص 155). والخوف لا يمكن مواجهته إلا بالعلم ، العلم الذي يبدو

---

(25) المصلح ما يقابله بالفرنسية مثلاً «reformateur» . واشارة الكواكبي تجد سندها في الآية التالية ﴿ ان الأرض يرثها عبادي الصالحون ﴾ . وفي نصوص أخرى يشير الكواكبي الى الحكماء الغربيين المتنورين ، ويشير الى دورهم في توجيه العقول وتنويرها راجع ص 186 - 187 .

(26) علي المحافظة ، مرجع مذكور ص 170.

فريضة على كل مسلم ، اذ امر الله به مع بداية التنزيل . والآيات والاحاديث التي تدعو للعلم اكثر من ان تحصى .

اذا كان علينا ان نستخلص النتائج هنا نقول ان الكواكبي قد وعى فعلاً وان لم تكن عباراته جد واضحة ، ان الدعوة للاصلاح لا تنفصل عن الدعوة للعلم . وبذلك لا ينفصل عن المنورين الآخرين سواء في المشرق او في الغرب . وفي فقرات لاحقة سيتناول مواضيع رديفة كالتربية ، مستكملاً بذلك بعض ما يورده هنا . وقد تمثلت دعوته للعلم خاصة بالأثر الذي يحدثه هذا العلم في الافراد والجماعات من حيث التأثير في الذهنية وفي العادات والاعراف السائدة . فالعالم الذي لا يؤثر علمه في الناس عالم لا يخافه السلطان ولا يهابه المستبد. انما يخاف من العلم الذي يفتح العقل على الظروف المحيطة التي يعيشها الخاضعون للاستبداد . هكذا وعى الكواكبي القيمة الفعلية للعلم . فالعلم في تأثيره بمحيطه . وعلى هذا الاساس كان تقويمه الايجابي للمصلحين في الاسلام وفي الغرب ، وتقديره لهم من حيث ما استطاعوا القيام به من عمل تحريضي بعبارات يومنا[27] . ذلك العمل الذي يقوض البنيان تحت ارض المستبد . لقد ادرك الكواكبي ان الوعي هو الخطوة الاولى التي يبدأ بها التحرر . إلا ان الغريب في الأمر ان الكواكبي لم يبحث في الحرية معنى وممارسة البحث الوافي . ربما لغلبة الموضوع الآخر ـ موضوع الاستبداد . لذلك آثر الانتقال الى ما ليست عليه الحرية ، اي ليثبت قيمتها وتأثيرها عن هذه الطريقة السلبية ، وقد اشرنا الى اعتماده الطريقة السلبية في التعريف ، كما في بحثه للسياسة اول هذه الدراسة .

* * *

اذا كان للعلم من ارتباط بالاستبداد فمن باب سلبي دون شك . اي انه الباب الذي سيقضي عليه ويؤدي لنهايته . اما ما يرتبط بالاستبداد من اوصاف أخرى أو من حالات أخرى فقد ركز الكواكبي على صفة المجد ، باعتباره شعوراً يرافق المستبدين

---

(27) ربما كان رشيد رضا اشد وضوحاً في هذه النقطة اذ اشار مباشرة للدور الذي يقوم به المصلحون في قيادة شعوبهم وكذلك لدور العلم والعرفان . راجع فهمي جدعان ـ اسس التقدم ص 266 . وربما كان الكواكبي في ام القرى اكثر وضوحاً اذ ربط الترقي « بحيازة قصب السبق في الاطلاع على احوال الدنيا والاجتهاد في الترقيات السياسية والعمرانية والعلمية والتنظيمية والمدنية ، كما ينقل عنه فهمي جدعان ص 268 - 269. وقد ربط الافغاني بدوره بين « القوة والعلم » من ناحية وبين الضعف والجهل من ناحية أخرى . جدعان 158 .

واعوانهم . وقد اعتمد الكواكبي تصوير هذا الشعور تصويراً نفسياً واخلاقياً بالدرجة الاولى ثم عمد الى البحث في نشأة هذا الشعور نشأة اجتماعية او انتربولوجية اذ صح التعبير .

والمجد بحد ذاته ليس صفة سَلبية مكروهة يجب تجنبها ، بل على العكس انه المكافأة الممكنة بل الوحيدة التي يحصل عليها الفرد لقاء تفرده بعمل يستحق عليه جميل الثناء. اذ لا يمكن ان يحرز المجد انسان دون مقابل ، دون بذل يستحق عليه احراز « مقام حب واحترام في القلوب » بحسب تعريف الكواكبي للمجد (ص : 158). لذلك كان المجد على الدوام مرادفاً للحرية وللنفوس الابية التي تعتز بما تقوم به من جليل الاعمال وعظيم التضحيات . وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون المجد صفة للمستبد . فهذه صفة لا يستحقها ، لان اعماله لن تؤدي بمطلق الاحوال لكسب الاحترام والحب . فأعمال المستبد لا تقوم على البذل والعطاء بل على الأخذ والقهر والتلذذ بشقاء الغير ومآسيه ، اما المجد فهو اللذة التي يشعر بها الانسان جراء تضحية يقوم بها حتى لو كان يعلم انها لا محالة خاسرة[28] .

هكذا تتوضح العبارات بشكل اكثر دقة . فاذا كان المجد لذة للقائم بالعمل المجيد ، فان التلذذ بمصائب الغير لن يوصل للمجد بل الى ما يسميه الكواكبي بالتمجد . فهو ينزع الصفة الذاتية التي يريدها المستبد لنفسه ليحمله صفة أخرى، لا ذاتية ، بل سلبية . وهي التمجد . فاذا كان المجد يوازي الفعل صيغة ومضموناً ، فان التمجد يوازي التمفعل بصيغته ومضمونه ايضاً . وما لا يوازي الفعل فهو حتماً دخيل عليه مهما كان الباب الذي يطرقه . ما لا يوازي الفعل فهو خاضع له. او منفعل به .

من الصيغة اللغوية المذكورة ، يظهر ان تمجد على وزن تمفعل يتمفعل ، نحو تمسكن يتمسكن اذا تشبه بالمسكين[29] . قياساً على ذلك يكون التمجد تشبهاً بالمجد . وهكذا يكون التمجد صفة سلبية اكثر مما هي صفة ايجابية . فهي صفة لا تشرف حاملها باي حال من الاحوال .

والكواكب لم يغفل عن هذه الامور ، وان لم يقدم لها صياغة بهذا الوضوح .

---

(28) مثلاً على ذلك يشير الكواكبي إلى الثورات التي قادها ائمة الشيعة مع انها خسرت في معظمها فهي برأيه مدعاة للمجد اما ابن خلدون فقد انتقد ذلك ، وهذا ما لا يوافق عليه الكواكبي . طبائع 158 .

(29) راجع ابنية الفعل في شافية ابن الحاجب ، تقديم وتحقيق د . عصام نور الدين - بيروت 1982 . ص 140 .

فالتمجد عنده نوع من التزلف ومن التملق ، والسعي لدى اصحاب السلطان للحصول على لقب وجاه لا يستحقه الساعي اليه . اما اذا كان الساعي للتمجد هو السلطان بذاته فعند ذلك لن تعود الالقاب المتعارف عليها كافية لارضائه ، فهو ومن الى جانبه « رب العزة ورب الصولة » (ص 160) او ما جاور هذه من القاب أخرى توحي بالاستعلاء ، ويضاف اليها المظاهر الجانبية من لباس ومسكن وطريقة في الظهور والمشي وفي التخاطب ، وفي « استمجاد المقربين » اليه ، طمعاً بودهم وخشية من انقلابهم عليه . فالمستبد يدرك بلا ادنى ريب هشاشة بنائه ، والكواكبي سيعمد لاحقاً الى استغلال هذه النقاط في وصفه للطرق التي يمكن بها القضاء على المستبد وعلى دولته .

لا ينكر الكواكبي حق الناس او بعضهم على الاقل ببلوغ درجات المجد وبالحصول على القاب التمجيد . وهؤلاء هم من يسميهم بالاصلاء. وبيوتهم بيوت اصالة اي انهم استحقوا المجد بفعلهم بعملهم خاصة اذا كانت هذه بيوت علم وفضيلة وورع . ولكن المشكلة الاكبر تكن بهؤلاء الاصلاء الذين لا يتمتعون سوى بالجاه المسبوغ عليهم ، كالوزراء واعوان الحكام الذين يزينون للحاكم اعماله ويتمادون معه في استعباد الرعية او كالجند مثلاً ، فالجندي ما ان يلبس زيه العسكري حتى يتحول من ابن فلاح مسكين الى ضارب بيد السلطان وحام لسلطته وسيادته . (طبائع ص 166)[30].

يقول الكواكبي : « الاصلاء باعتبار اكثريتهم ، هم جرثومة البلاء في كل قبيلة ومن كل قبيل ، لان بني آدم داموا اخوانا متساوين الى ان ميزت الصدفة بعض افرادهم بكثرة النسل فنشأت منها القوات العصبية ، ونشأ من تنازعها تميز افراد على افراد ، وحفظ هذه الميزة اوجد الاصلاء ، فالاصلاء في كل عشيرة او امة اذا كانوا متقاربي القوات استبدوا على باقي الناس واسسوا حكومة اشراف ، ومتى وجد بيت من الاصلاء يتميز كثيراً في القوة على باقي البيوت يستبد وحده ويؤسس الحكومة الفردية المقيدة اذا كان لباقي البيوت بقية بأس ، او المطلقة اذا لم يبق امامه من يتقيه » (الكواكبي طبائع ص 163).

تشير الفقرة السابقة ، وهي مقدمة مقطع اكثر طولاً واكثر تماسكاً ، إلى امرين على جانب كبير من الاهمية . الأمر الاول هو متابعة الكواكبي للنمط الخلدوني ، وقد اشرنا

---

(30) اشرنا سابقاً الى موقع الجند من السلطة . ونقلنا رأي الكواكبي بهم وهو رأي سلبي كما نعلم وهنا يتأكد هذا الرأي اذ لم ير فيهم إلا موقعهم من السلطة كاعوان للمستبد .

سابقاً الى تأثره بابن خلدون ، خاصة في ما يسميه ابن خلدون بالتغلب . فالسيادة وتحقيق الغلبة منوطة بالاصلاء ، اي ، كما يبدو من الاوصاف المعطاة لهم ، اصحاب القوة والنفوذ بتغلبهم على من هم دونهم قوة ونفوذاً . صحيح ان العصبية الخلدونية لا تبرز هنا كعامل حاسم ووحيد ولكن سيرورة قيام الدولة تتشابه هنا مع أوصاف ابن خلدون بل تكاد تنسجم معها انسجاماً شبه كلي . يتميز الاصلاء عن سواهم بالقوة وبجمع الاقارب اليهم وتأسيس دولة اشراف كما يسميها الكواكبي . والحكومة هذه تكون مطلقة عادة وان تقيدت فبما للاعوان من نفوذ وتأثير . اثناء ممارسة حكمهم ينغمس الاصلاء في مظاهر الابهة والترف ويجمعون الى جانبهم الاعوان ويغدقون عليهم بالالقاب وبالأموال تعزيزاً لنفوذهم واملاً بكسبهم الزمن الاطول خشية الانقلاب عليهم . مع تعزيز النفوذ وبسط السلطان يزداد المستبد صولة وقوة ويستعين بالجند والحاشية وبالوزراء الذين لا يمكن إلا أن يكونوا على شاكلته من اجل امداد عمر سيطرته . ينتج عن ذلك الانهماك بالمغالبة لزيادة المال ، يقابلها زيادة في الترف واللهو والرخاء هذا من جانب ، ومن جانب آخر يزداد الفقر والاستسلام . يقابل ذلك كله انحطاط اخلاقي وفساد اداري وانفاق في غير محله ، ومظاهر عمران تتجلى في القصور لزيادة الاستعلاء ، والجوامع ايضاً اذ يسعى المستبد لاظهار منزلته كما يسعى في الوقت عينه ، للتقرب من العامة ـ البسطاء ـ من خلال اظهار غيرته على الدين والتقيد به وإن في الرسوم .

السيرورة المرسومة هنا لا تختلف كثيراً عن السيرورة الخلدونية في بناء الدولة[31] . إلا ان النتائج لا تصل عند الكواكبي الى نهايتها الحتمية . فهي سيرورة ناقصة ، تقف عند الحد الذي يعاصره الكواكبي فقط وكأنها شهادة بالاوضاع التي يعايشها ، او كأنها تكملة لوصفه للاوضاع السائدة ، تسلط حكام وجند واعوان ، اكثر مما هي تحليل لمرحلة سابقة او تبشير بمراحل لاحقة . فالكواكبي يختصر الاوضاع اختصاره ابن خلدون ، لذلك تبدو النتائج املاً يريدها الكواكبي لا خيوطاً يكشفها . وسنبرز كيفية ذلك بعد حين (32) .

اما الأمر الآخر فهو محاولة تفسير تبدو غير مكتملة ، تتناول اشكالية ظهورهؤلاء

---

(31) قابل مع ليفين مرجع مذكور ص 157 .

(32) كأن الكواكبي يصف وضع الحاشية والجند في بناء الدولة عند ابن خلدون . قابل مع ناصيف نصار : الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص 263 تابع .

« الاصلاء » اصحاب الحسب والنسب ام اصحاب القوة والبأس ام من استطاعوا المخاطرة بحياتهم ونجحوا في التحدي ، تحدي الغير وتحدي الطبيعة فصاروا الاسياد وصار غيرهم العبيد ، ام صراعاً بين طبقات ، الى ما هنالك من وجهات نظر تحاول ان تفلسف التاريخ وتكتب فصلاً في الكشف عن اصل الدولة وشؤون تواصلها واستمراريتها . اما الكواكبي فمقولته مبسطة الى اقصى الحدود . دام البشر فترة طويلة متساوون الى ان ميزت الصدفة بعض افرادهم بكثرة النسل . يعني ذلك ان البشر كانوا اول الأمر متساوون . متساوون في القوة بالطبع لا امام القانون ولا في الحرية ، تلك المساواة الطبيعية ـ الفيزيولوجية التي لا تستطيع تمييز فرد عن فرد ولا جماعة عن أخرى واستمر الأمر كذلك الى ان تشكلت القوة الاولى ، قوة القرابة التي شدت بعض الناس الى بعضهم الآخر . وهكذا بدأ الانتقال من اللا سيطرة واللا عبودية الى السيطرة والعبودية . ومع ذلك يظل السؤال مطروحاً . كيف يمكن ان يتم ذلك صدفة دون وعي ، دون تنظيم ، دون ارادة دون عمل الخ . . . فهل تم الانتقال من مجتمع رعوي الى مجتمع حضاري بمحض الصدفة[33]؟ ان العبارات التي ينتقيها الكواكبي عبارات ذات طابع خلدوني في معظم الاحيان[34]. في فقرة لاحقة يشير الكواكبي الى انتقال المجتمعات من حال رعوية الى « دَوُر الاقتناء » ثم الى المعيشة عيشة حضارية ومدنية لكن هذه التقسيمات تظل عرضاً لمراحل وكأنها تراكم ، الواحدة منها تلي الأخرى في الوقت الذي يجب ان نرى كيف تتولد الواحدة من الأخرى . ان ذلك يتطلب جهداً تحليلياً لم يتوفر في كتابات الكواكبي فاذا كانت العصبية مبدءاً قائماً بذاته يحدد سير المجتمع من حال لحال فان الصدفة لا تستطيع ان تتحكم بشيء . بكل الاحوال لم يكن الكواكبي فيلسوفاً ولم يقدم منهجاً متناسقاً متكاملاً بهذا الخصوص . وهذا واضح في انتقائيته، ولهذا لم ير في الدولة شكل المؤسسة القائمة بذاتها ولم يعتبرها حالة اجتماعية معقدة بل ظل متعلقاً بالدفاع عن حق الرعية من خلال مهاجمته للاستبداد المتمثل بشخص المستبد . وكأن

---

(33) ليفين ص 157 . والكواكبي لا يشير من قريب او بعيد الى الاعتبارات الأخرى التي جعلها المفكرون اساس الاجتماع كالضرورة والتعاون وعدم استطاعة الفرد في تأمين حاجاته كافة مما يوجب الاجتماع .

(34) تابع اكثر من مصلح من مصلحي عصر النهضة افكار ابن خلدون . والكواكبي ليس آخرهم ولا اولهم . ولعل خير الدين التونسي اكثرهم تماسكاً راجع فهمي جدعان ـ اسس التقدم 130 تابع . كذلك يشير جدعان الى استناد الافغاني الى مقولات ابن خلدون في العصبية والدين وتضافر العصبية والدين . نفس المرجع 161.

الدولة عبارة عن الشخص الموجود في رأس هرمها . بحيث يكفي ان يتغير المستبد حتى يتحقق العدل و تسود المساواة .

لهذا لم تكن دعوة الكـواكبي لطرح الاستبـداد دعوة عنيفـة ، بل هي اقـرب الى المهادنة ، تقية او تسليماً او حفاظاً عـلى استمراريـة الدولـة ، بغض النظر عن الشكـل والمضمون ، وهذه مفاهيم سادت الفكر السياسي في فترات سابقة . ومع ذلك فقد اعتبر التنوير وبث العلوم من اهم الخطوات التي يجب اعتمادها . فاذا كان المستبد قد استند الى الجهل ، فمن الواجب مقاومة الجهل بالعلم . فمع العلم القوة،ومع الجهل الضعف والهوان . وهذا ما سبق ايضاً للافغاني ان لاحظه ودونه في خاطراته[35] كذلك فعل رشيد رضا كما اسلفنا .

يقول الكواكبي : « والنتيجة ان المستبد فرد عاجز ، لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين ، والامة ، اي امة كانت ، ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها ، ولا يقودها الا العقلاء بالتنوير والاهداء والثبات ، حتى اذا مـا اكفهرت سـماء عقول بنيها قيض الله لها من جمعهم الكبير افراداً كبار النفوس ، قادة ابراراً ، يشترون لها السعادة بشقائهم والحياة بموتهم ، حيث يكون الله جعل في ذلـك لذتهم . ولمثـل تلك الشهادة الشريفة خلقهم ، كما خلق رجـال عهد الاستبـداد فساقـاً فجاراً ، مهالكهم الشهوات والمثالب . فسبحان الذي يختار من يشاء لما يشاء وهو الخلاق العظيم » (طبائع ص 167)[36] .

لن نعقب عـلى هذا النص . سنتـركه يحكي وحـده . فالحكـومـة عنـده شخص الحاكم . سواء كان خليفة كما جاء في اول هذا الفصل ، او كان مستبداً ربما كالسلاطين العثمانيين الذين لا تخفى الاشارة اليهم كما مر معنا . وتظل الاشكالية القائمة شـديدة التلخيص . كيف يمكن التخلص من المستبـد . لذلـك لا يتصور الكـواكبي مؤسسات بديلة يبشر بها ويعمـل لاجلها بقـدر ما ينـاهض الاوضاع القـائمة والمستمـرة منذ زمن طويل . ولكن مناهضته تظل في غالب الاحيان مناهضـة سلمية وكـأن الاصلاح مجـرد دعوى للصلاح : الصلاح الاخلاقي والديني والسياسي .

---

(35) راجع جدعان 158 .

(36) لا نريد استباق النتائج العامة والوصول الى خلاصات الكواكبي في مجـال مناهضتـه للاستبـداد . ولكن الكواكبي قد اختصر هنا بشدة بعض ما سيفصله لاحقاً .

الاستبداد والمال

حاولنا فيما سبق متابعة افكار الكواكبي دون ان نلجأ لوضع عناوين او لابراز فواصل هامة ، فالسياق كان واضحاً ومنسجماً بعض الشيء ، اي ان الافكار التي عبَّر عنها كانت متقاربة الى حد التماسك ، كما لو كانت نسقاً واحداً . ولا يشذ هذا الفصل عن فصول سبقت ولكنه يبدو من اهم الفصول التي عالجها الكواكبي ، هذا اولاً ، ثم انه يضع حداً لما بدا سابقاً انه تشخيص نفسي واخلاقي للاستبداد . فالمعالجة هنا مادية في الغالب وهي تتناول وجهات نظر تبدو جريئة في حينها ، فيما يتعلق بالاقتصاد وبالاشتراكية وبالمساواة .

الملاحظة الاولى التي يسجلها الكواكبي تتناول موضوع المال . وخلاصتها ان المال قبل كل شيء قيمة . وبهذا يتساوى المال مع كل ما له قيمة ، كالوقت والعلم والقوة والدين والثبات ، حتى لا نعدد سوى بعض ما اشار اليه الكواكبي . واذا كان المال قيمة بحد ذاته يصبح التلاعب به تلاعباً بالقيم ، تلاعباً بالانسان الذي يشكل ضمانة لماله ، اما قلب المعادلة فيعني ان يصبح المال ضمانة لصاحبه ، وبذلك تتحول القيمة الى سلعة فيصبح المال سيداً والانسان مطيعاً . ومما يزيد في تفاقم الامور ان يصبح سوق المال سوقاً محصوراً ، يتحكم فيه السلطان او المستبد وحده . وعند ذلك لا يصبح تحكمه تحكماً بسوق فيه بضائع مختلفة ، بل تحكماً برقاب من في السوق من بشرٍ وعباد ، ان الدورة الاقتصادية بهذا المعنى ليست سوى تلاعباً بالقيم الانسانية بالذات . انه الانسان يأكل اخاه الانسان كما يلاحظ الكواكبي بعمق فعلاً . (طبائع ص 168) .

نستطيع القول انطلاقاً من هذا الوصف السلبي للحالة التي يعيشها الانسان الذي يصف اوضاعه الكواكبي هنا . انه انسان مسلوب من نواحٍ شتى . والحل الوحيد هو باعادة الاعتبار للشخصية الانسانية واحترامها على انها كذلك . فالاستبداد كما مرّ معنا في مراحل لاحقة قد حرم الانسان انسانيته ، وفي مقاطع لاحقة سيعتبر الكواكبي الانسان اسيراً في ظل الاستبداد ، اسيراً بعلاقاته بمحيطه ، بتربيته ، بنمط حياته وتصرفاته . وقد لاحظ ليفين ذلك، وعقب عليه معتبراً ان المصلحين (او بعضهم) قد اولوا دراسة الشخصية الانسانية عناية اكثر من اهتمامهم بدراسة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية . اما الكواكبي بالذات فقد اعتبر ليفين ان العملية الاجتماعية بالنسبة اليه هي عملية « انسنة للانسان .

فالعلاقات الاجتماعية تنحصر لديه قبل كل شيء في علاقات من نمط اخلاقي »[37].

من هذه المقدمات ينطلق الكواكبي ليحدد بناءً عليها منطلقاته الأخرى . حيث يصلها بمقولات ذات طابع انتربولوجي يسعى من خلالها الكشف عن الاسرار التي حملت الانسان سلب اخيه الانسان انسانيته فاوضح ان عادة اكل الانسان لاخيه الانسان قد انقرضت بفعل عادات وتقاليد اقوى وبتأثير تعاليم الحكماء التي حرمت اكل اللحم كلياً مثلاً كما في الصين والهند . ثم كانت الاديان التي حرمت هدر الانسان حتى لو كان قرباناً للآلهة . هكذا يمكن تفسير استبدال ابراهيم لابنه بكبش وهبه ايّاه الله بمعجزة منه ليكون قرباناً لله . فاذا جاز لنا ان نذهب في الاستنتاج الى حده الاقصى ، نجد ان الله قد كرّم الانسان وعزه وجعله قيمة توجب عليه حفظ حياته والحفاظ على ما يمثله . والواقع ان هذا التشديد على القيمة الانسانية هو في قسم كبير منه محور العمل الذي يقوم به الكواكبي . صحيح انه لا يفعل ذلك بطريق اخلاقي مليء بالارشاد والموعظة ، إلا ان اشاراته المتكررة لا تترك مجالاً للتذكير بان الانسان قيمة اخلاقية بحد ذاتها ، اهدرها الاستبداد بشتى الطرق والوسائل فاساء اليها دينياً وعلمياً وتربوياً وأخيراً وليس آخراً اقتصادياً .

« الاستبداد المشؤوم لم يرض ان يقتل الانسان الانسان ذبحاً ليأكل لحمه اكلاً ، كما كان يفعل الهمج الاولون ، بل تفنن في الظلم : فالمستبدون يأسرون جماعتهم ويذبحونهم فصداً بمبضع الظلم، ويمتصون دماء حياتهم بغصب اموالهم ، ويقصرون اعمارهم باستخدامهم سخرة في اعمالهم او بغصب ثمرات اتعابهم . وهكذا لا فرق بين الاولين والآخرين في نهب الاعمار وازهاق الارواح الا في الشكل » (طبائع 169).

* * *

ان الخلل الذي يؤدي الى تراجع القيم الانسانية خلل مادي بالاساس وشروحات الكواكبي اللاحقة ستحاول اثبات ذلك فعلاً . لكن مقدماته تركز اول الأمر على التذكير

(37) ليفين : 253 و 267 . مع الملاحظة ان الكواكبي لم يتفرد بسلوك هذا المنحى الاخلاقي والانساني عامة .

بمقولات اخلاقية ذلك انسجاماً منه مع التوجهات الاخلاقية التي بدأها والتي يرى انها الاهم في كل عمل يرجى معه الاصلاح .

يرى الكواكبي ان القيم الانسانية الايجابية التي يجب ان تسود بني البشر قد طغت عليها قيم اكثر قوة وسلبية . بل ان الاستبداد والمال قد تحدد بفعل قيمة فطرية سلبية وهي الظلم القائم بين الناس [38]. ولذلك لا يمكن ان يكون الاستبداد السياسي إلا نتيجة للاستبداد الاخلاقي والاجتماعي . وهذا صحيح دون ريب ، فالسياسة بناء فوقي لمجتمع تشكل العلاقات بين افراده البناء التحتي . ولكن غير الصحيح ان يكون الظلم صفة في فطرة الانسان ، بل ان الكواكبي ليناقض هنا ذاته ، وقد سبق له ان اعلن ان الناس ولدوا وعاشوا متساوين فترة من الزمن الى ان تميزوا بالصدفة وبالعصبية وقوة النسب . فغموض الفطرة هنا يوازي غموض الصدفة هناك مع امكانية تحديدها بالقوة التي ارتبطت بالقرابة وبظهور عصبية النسب . يبقى علينا ان نتساءل اذا كان الظلم فطرة في الإنسان فلماذا تأخر بالظهور ولم يظهر مع بداية ظهور الانسان ؟ ثم علينا ان نتساءل اخيراً عن قيمة الاصلاح بل عن امكانيته اطلاقاً . اذا كان الظلم مؤذن ببطلان العمران ومبشر باستمرار الفوارق والاستبداد وكان ذلك كله فطرة . فهل يمكن التغلب على الفطرة ؟

ان اولى العلاقات الاجتماعية الجديرة بالدراسة هي علاقة الرجل بالمرأة باعتبارهما المجتمع الاصغر . وتبعاً للعلاقات في هذا المجتمع تتحدد العلاقات السياسية بين المجموع فيما بعد . هذا هو التبرير المنطقي لبحث هذه العلاقة[39]. فماذا لاحظ الكواكبي ؟ .

لاحظ الكواكبي ان المجتمع الانساني ينقسم الى قسمين متساويين في العدد لكنها

---

(38) ابن خلدون ايضاً اعتبر الظلم من الامور التي تهدد كيان الدولة وتؤدي الى انهيارها . مقدمة ابن خلدون ص 288 . كذلك اعتقد خير الدين التونسي في اقوم المسالك بذلك . راجع معن زيادة مقدمة اقوم المسالك ص57 .

(39) في معظم كتب السياسة التقليدية ، من سياسات ارسطو الى السياسة المدنية او آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي يبدأ البحث في السياسة بما يسمونه بالتدبير . واوله التدبير المنزلي القائم على تكوين الاسرة ثم الارتقاء الى الدولة فالامة فالمعمورة الخ . . . وربما كان الكواكبي يتابع هنا نفس المنهجية التقليدية المعروفة .

مساواة لا تتوازى مع الواقع الفعلي . ذلك ان النصف الثاني ، اي النساء انما يعيش على حساب النصف الاول . فللنساء هين الاعمال بدعوى الضعف ومع ذلك فلا معيشة بدونهن . وقد ذهب الكواكبي الى حد اعتبارهن بالنصف المضر . إلا ان هذا الضرر الذي تولد فطرياً بفعل التقسيم الانساني بالذات سرعان ما يزداد ويطرد مع اطراد الحضارة وتقدمها . او لنقل بنسبة الترقي والانتقال من طور البداوة الى الحضارة . فاذا كانت البدوية شريكة للبدوي في حياته واعماله (العمل الهين دون شك) ، فان الحضرية تسلب الرجل نسبة عالية من معاشه . اما المدنية (ساكنة المدينة ـ ولا اشارة للفرق بينها وبين الحضرية) قد لا تُبقي للرجل وللعائلة شيئاً يذكر مع انها لا تشارك باي عمل ، بل لا تقوم من الفراش ». ان مساهمتها بالعمل تكاد تكون صفراً . وهكذا تحولت الحضارة من مقاسمة في العمل الى سلب لقوة العمل . والجدير بالذكر ان المرأة واعية تمام الوعي لهذا السلب كما يستفاد من عبارات الكواكبي . وكأنها تريد ذلك فعلاً « النساء هنَّ النوع الذي عرف مقامه في الطبيعة . . . » (طبائع 169). واخيراً يستخلص الكواكبي رأياً يتسم بالتعميم الشديد :

« ومن المشاهد ان ضرر النساء بالرجال يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقي المضاعف ، فالبدوية تشارك الرجل مناصفة في الاعمال : والثمرات فتعيش كما يعيش . والحضرية تسلب الرجل لاجل معيشتها وزينتها اثنين من ثلاث وتعينه في اعمال البيت . والمدنية تسلب ثلاثة من اربعة وتود ان لا تخرج من الفراش . وهكذا تترقى بنات العواصم في اسر الرجال . وما اصدق بالمدنية الحاضرة في اوروبا ان تسمى المدنية النسائية لان الرجال فيها صاروا انعاماً للنساء » (طبائع : 169) .

تعكس افكار الكواكبي واقواله التي اشرنا اليها نظرة سلبية الى المرأة بشكل عام . هذا لو عزلناها عن سائر افكاره واقواله . فالكواكبي لم يكن فعلاً قاسياً الى هذا الحد وقد دعا الى حق المرأة بالتعلم واعتبر ذلك ضرورة لا بد منها لاحراز التقدم والتطور[40]. واذا كان قد اعتبر المرأة هنا عالة على الرجل وعبئاً عليه ، فما ذلك إلا بحسب موقعها من الانتاج . وان لم يقل ذلك حرفياً فما ذلك إلا لغياب هذا النوع من التنظير الاجتماعي عامة . فالكواكبي كما ألمحنا مراراً يصف واقع الحال اكثر مما يسعى لتحليل هذا الواقع .

---

(40) علي المحافظة ، مرجع مذكور ص 186 - 187 . وقد اشار ليفين الى آراء الكواكبي في المرأة ولكنه لم يذكر إلا بالآراء السلبية . راجع ص 263. قابل مع ام القرى للكواكبي ص 328.

وبحكم مشاهداته يعلن آراءه ومواقفه . والكواكبي لم يزر اوروبا ولم يعاين المرأة في موقع العمل ليغير من نظرته الى المرأة الاوروبية كما فعل الطهطاوي مثلاً[41]، الذي لم يعب على المرأة الاوروبية سلوكها وتصرفاتها . فاعجاب الكواكبي بالمرأة البدوية ينبع من مشاركتها للرجل في قسم من اعماله . النظرة النقدية لا تطال إذاً واقع المرأة بقدر ما تتناول فعلاً علاقات الانتاج من حيث تقاسم العمل ، وموقع المرأة من الانتاج . فالكواكبي لا يذم المرأة كأمرأة بقدر ما يذم الكسل الذي تعيشه ويجعل منها «كَلًا» على الرجل . فالمرأة لا تقاسم الرجل «مشاق الحياة». ومن هنا كان الاتهام فالادانة . والاجدر فعلاً ان يقال ـ مع كوننا لا نستطيع تغيير عبارات الكواكبي ـ ان هذه الادانة موجهة فعلاً لنمط في الحياة وفي العلاقات لا للمرأة كانسان . وقد لاحظنا مراراً ان الكواكبي إنما يريد قبل اي شيء آخر ان يعيد للانسان قيمته الانسانية فلا يعقل ان يريد لقسم من الناس ما يسلبه عن القسم الآخر .

ان ما يؤكد حجتنا فيما نقول ليس سوى ما يورده الكواكبي في سياق بحثه لعلاقة الاستبداد بالانسان . فلم يقل الرجال ولم يقل النساء . هذا اولاً رغم ما لذلك من مظهر خارجي . ثم ان ادانة الكواكبي لا تقتصر لجنس دون آخر او على حساب الآخر ، بل دان ايضاً الفئات الاجتماعية الأخرى لقد دان اولئك الذين اقتسموا بدورهم «مشاق الحياة» قسمة ظالمة ، قسمة غير متساوية ، بحيث يستأثر القسم الاصغر (عددياً) بالقسم الاكبر مالياً . وقد خص من هؤلاء بالذكر اهل السياسة والاديان الذين لا يتجاوز عددهم الخمسة بالمئة في حين ان ثرواتهم تتجاوز «نصف ما يتجمد في عروق البشر». يليهم فئة من التجار واهل الصنائع النفيسة والكمالية والمحتكرون والسماسرة وكل المنتفعين بثروة لا تكون بالفعل مقابلاً معقولاً لقيمة عملهم . هذه الفئات في مجموعها لا تتجاوز خمس السكان في اي بلد كان إلا ان ثروتها تتجاوز كل ما ينفقه من تبقى من الشعب المسكين . والسبب في هذا التفاوت ليس سوى الجشع والظلم وسعي المرء لاشباع غرائزه ونزواته بشتى الطرق .

ان ما يلمسه الكواكبي بعمق فعلاً ليس سوى التفاوت الطبقي بين فئات متعددة

---

(41) قد يكون الطهطاوي اكثر تفصيلاً في آرائه حول المرأة ، وربما ايضاً اكثر ايجابية خاصة فيما يتعلق بالمرأة الاوروبية . اذ ابدى الطهطاوي تقديراً اكبر لها . والواقع ان تقييم الطهطاوي لا ينفصل عن موقع المرأة من العمل . قابل مع حجازي ص 82 - 85 . علماً ان اساس النظرة للمرأة الغربية بالنسبة لرجل لم ير اوروبا ربما كان في الكتابات التي رافقت حملة نابليون على مصر وما صحبها من انتقادات . راجع حجازي ص 10 .

يستغل بعضها بعضاً . اما سبب التفاوت فمبسط جداً وقد حصره الكواكبي بتحقيق رغبات ذاتية . حتى حين يحدد الهدف من جمع المال بحسب مقاصد الانسان الفطرية وتبعاً لاحكام الشرائع الفلسفية كلها فلا يجد سوى تحصيل اللذة او دفع الالم . وكلاهما واحد كما نعلم .فالفلسفة الاغريقية قد حددت اللذة كما حددت الصحة بدفع الالم وتجنبه . وفي هذه الأمور جميعاً تتحدد السعادة التي اجمعت الفلسفة اليونانية ثم العربية الاسلامية على وصفها بتحقيق اللذة وتجنب الالم . بالطبع مع تصنيف اوفى باللذات المرغوبة والمطلوبة . ان الكواكبي يرى الداء المستحكم ، لكن تشخيصه لا يعالج المشكلة في اساسها . لقد رأى ما يجري ولم يتساءل لماذا جرى ذلك . وهكذا ظل تحليله وصفياً . وفي فقرات سابقة اشرنا الى قصور مشابه لما نصادفه هنا . قد يكون وصف الكواكبي احتجاجاً على ما يشاهد وتعبيراً عن سخطه وعدم رضاه ، بل ادانة صارخة لواقع اجتماعي يريد دون ريب اصلاحه . لكن الاصلاح لا يقوم على مجرد المعاينة بل يجب ان يتجاوز ذلك الى امرين اثنين لا بد منهما . الامر الاول هو اصابة في التحليل ليلمس المصلح اصل الداء. والأمر الثاني اعطاء الحلول او وضع تصور لها على الاقل . والكواكبي قد شهد تكديس الثروة والخطأ الفادح في كيفية انفاقها ، ولم ير السبب الكامن وراء عملية الفنى غير المشروع المشار اليها . واتهام الاستبداد بذلك لا يقدم حلاً وافياً . فإذا كان الكواكبي قد تجاوز جوهر المسألة هنا ، فانه لم يلامس جوهر الحلول في ما يقترح من حلول هي اشبه بالمسكنات .

« لا ! لا ! لا يطلب الفقير معاونة الغني ، انما يرجوه ان لا يظلمه ، ولا يلتمس منه الرحمة ، انما يلتمس العدالة . لا يؤمل منه الانصاف انما يسأله ان لا يميته في ميدان مزاحمة الحياة » (طبائع 170). وفي مكان لاحق يعتبر الكواكبي ان « العدالة المطلقة تقتضي ان يؤخذ قسم من مال الاغنياء ويرد على الفقراء بحيث لا يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل » (ص 171) ففي كلتا الحالتين تظل القضية خاسرة . فالرجاء لا يفيد ومجرد التمنيات لا يغير من واقع الأمور بشيء .

يقوم « التعديل » الذي يريده الكواكبي على معادلة بسيطة . فالانسان اخ الانسان ولا يجوز لفرد ان يتجاوز الفرد الآخر او ان يستغله . مرة أخرى يبرز الكواكبي الوجه الانساني في ابحاثه ويقدمه على ما سواه ، ومحاولاً بذلك اعطاء صيغة سلمية بل مسالمة جداً ، اذ ما قارنا كل ذلك بنوع الصراع الاجتماعي العنيف الذي فرز الاغنياء في جانب

وجعل الفقراء في الجانب الآخر . فالاغنياء لم يجمعوا الثروة بمجرد الرغبة بجمعها ، بل ساندتهم السلطة في ذلك سلطة الاستبداد على الاقل اذ ان الاغنياء هم في غالب الاحيان إما في رأس السلطة واما الى جانبها . والكواكبي يعلم ذلك ويقوله . فالقضاء على الخلل لا يمكن ان يكون نوعاً من الاصلاح الطوباوي الذي يتحقق بمجرد الرغبة في التعاون والتعادل ، لا بصيغة الفعل المبني للمجهول « ان يُؤخَذَ قسم من مال الاغنياء ليوزع على الفقراء ». فالصيغة هذه مبهمة والحلول القائمة على الدعوة ومجرد الرجاء وتلمس العدالة ، حلول تؤكد مشروعية الاستبداد لانها لا تدينه ، بل تؤكد على وجوده واستمراره . والكواكبي لا يريد ذلك بالطبع فلا يعقل ان يكون هذا هو حله الأخير ، ومع ذلك فاننا نفاجأ دائماً بالمنحى السلمي الذي يأخذه الكواكبي في كل مرة نشعر معها انه يجب ان يكون اكثر حزماً وشدة واكثر تصلباً .

*   *   *

تعكس النظرة الاصلاحية المهادنة هذه نظرة الكواكبي الى نمط التنظيم الذي يجب ان يسود المجتمع . اي نمط العلاقات الاجتماعية والانسانية التي يتصور قوام الاجتماع الانساني عليها . فالكواكبي يتحدث عن الاشتراكية ويعلم على ما يبدو برامج الاحزاب الاشتراكية بل الشيوعية ، تلك الجمعيات المكونة من ملايين البشر والتي تدعو لملكية الاراضي والمصانع وآلات العمل « لان تكون هذه مشتركة الشيوع بين عامة الأمة »[42]. لكنه لا يشير الى كيفية هذا التملك ولا الى النتائج التاريخية او الممكنة لتملك من هذا النوع . ولا لنمط الصراع (الطبقي) الذي تخوضه هذه الجمعيات مع السلطة ومع اصحاب الاملاك الصناعية والعقارية .

يعتقد الكواكبي ان المال « فيض الهي اودعه الله تعالى في الطبيعة ونواميسها ولا يملك اي لا يتخصص بانسان إلا بعمل فيه او بمقابلة » (ص 170). العمل هو القيمة الحقيقية للمال اذن وهذا ما لا خلاف عليه . وقانون المال هو العمل اذ لا مال في الطبيعة بل في العمل، والعمل هو القانون الطبيعي . يكفي ان يقال من لا يعمل يمت جوعاً . فناموس الطبيعة العمل والله لم يودع المال إلا مجازاً في الطبيعة . هكذا نصل الى نتيجة اولى . فالتساوي في الاحوال يعني التساوي في الاعمال ، وهذا ما يريده الكواكبي فعلاً

---

(42) طبائع الاستبداد ص 42. عبارات الكواكبي تفيد باطلاعه على الاحزاب (او مباديء الاحزاب) الاشتراكية بل الشيوعية في البلدان الاوروبية .

مع اعترافه المسبق بعدم امكانية ذلك من ناحية مبدأية ، اذ لا يمكن ان يتساوى العالم المجتهد مع الكسول النائم في ظل الحائط . هذا فعلياً اما اخلاقياً فيجب ان تقلب بعض المقاييس ، اذ تقتضي العدالة برفع التفاوت وتقتضي الانسانية ان يأخذ الراقي بيد السافل فيقربه من منزلته ويقاربه في معيشته ويعينه على الاستقلال في حياته . نقول اخلاقياً حيث لا نجد سوى هذا المبرر ، وإلا ما الذي سيدفع الانسان للقيام بهذه الأعمال ما لم يكن الدافع اليها اخلاقياً . بل ان طوباوية الكواكبي لتقفز هنا فوق كل الاعتبارات .

هنا يجدر بنا ان نطرح السؤال التالي : ما هو المنبع او الدافع لمثل هذه القيم الانسانية بنزعتها الاخلاقية الايجابية التي تريد من تلقاء ذاتها ان تسوي بين الفقير والغني ، كما لو كانت تسوية توازي ما تعد به الجنة كما يلاحظ ليفين[43] . والكواكبي لم يبشر بفلسفة اخلاقية محددة ، بل اننا لا نجد فلسفة اخلاقية بالمعنى الكامل للكلمة في معظم التراث الفلسفي العربي الاسلامي ، جل ما نجده آراء واقتباسات عند مكسويه وعند الفلاسفة الآخرين . ومع ذلك توازي طوباوية الكواكبي هنا مثالية الفارابي في مدينته .

ان منبع الاخلاق عند الكواكبي ليس ذاتياً بل اجتماعياً تعود جذوره الى الدين ، او الى ما يجد الكواكبي في الدين من مباديء وممارسات تصلح ان تكون اساس الاجتماع القائم على بنيان اخلاقي انساني ، يجد فيه الانسان انسانيته فلا يصطدم مع اخيه الانسان ولا ينازعه لقمة عيشه ومجال عمله ، وبالتالي حريته . والمبدأ الذي يتخذه الكواكبي هو ما يشير اليه باستمرار تحت اسم الانتظام العمومي ، او معيشة الاشتراك العمومي . وهذه القاعدة هي ما يشبهها بالاشتراكية المعروفة والتي يسعى اليها ملايين من الناس بل ان الكواكبي ليفضل هذا النمط من الاشتراكية = المشاركة العامة على الاشتراكية الغربية التي يصفها الكواكبي . فما هو قوام هذه الاشتراكية ؟ .

يقول الكواكبي : « والمراد بالانتظام العام معيشة الاشتراك العمومي التي اسسها الانجيل بتخصيصه عشر الاموال للمساكين . ولكن لم يكد يخرج ذلك من القوة الى الفعل . ثم احدث الاسلام سنة الاشتراك على اتم نظام . ولكن لم تدم ايضاً اكثر من قرن واحد كان فيه المسلمون لا يجدون من يدفعون لهم الصدقات

---

(43) ليفين ص : 274 .

والكفارات . وذلك ان الاسلامية كما سبق بيانه اسست حكومة ارستقراطية المبنى ، ديموقراطية الادارة ، فوضعت للبشر قانوناً مؤسساً على قاعدة : ان المال هو قيمة الاعمال ولا يجتمع في يد الاغنياء إلا بانواع من الغلبة والخداع » (طبائع 171) .

مجدداً يعيدنا الكواكبي للاحتذاء بالنموذج الاسلامي الأول ، نموذج دولة الراشدين الذي جسد كما قلنا ذلك النوع من الاشتراك . حيث ادت عدالة الدولة في القسم الاول من خلافة الراشدين على الاقل الى نوع من المساواة بين المواطنين ، وبينهم وبين الدولة باجهزتها ومؤسساتها (البسيطة آنذاك) وقادتها . فالمشاركة السياسية قد تأمنت بفضل الشورى كما مر معنا . والمشاركة الاقتصادية تعني هنا التوزيع العادل للثروة . وبخاصة ثروة الدولة ، اي الثروة العامة التي تعني ربما الانفاق من بيت المال . وقد تم ذلك فعلاً زمن ابي بكر وكرسه عمر بدواوين وسجلات واستمر بعد ذلك الى حين ظهور المنازعات على السلطة وانتقالها فيما بعد من يد الراشدين كلياً . إلا ان الكواكبي لا ينظر لهذه الأمور من زاوية تاريخية بحيث يعتبر ما حدث حدثاً تاريخياً معزولاً قد لا يتكرر ، بل يرى فيه مؤسسة تقوم على اصول ومبادىء لو تمت مراعاتها لاستمرت ربما الى يومنا هذا . والمؤسسة هذه هي الاسلامية كما اشير الى ذلك مراراً . والاسلامية ارتكاز على مباديء كان يجب ان لا تهمل وان يتم الاحتذاء بها. من هذه المبادىء ما يرتكز على اصول اقتصادية في اساسها ولعل اسسها تلك التي وضعت ومورست مع دولة الخلفاء الراشدين . في اساس هذه المباديء تحصيل منظم للزكاة والعشور والمغانم وصرف ذلك على الفقراء بحيث لا يؤدي الى تراكم في الثروة ، ذلك التراكم الذي يشجعه الاستبداد ويضر بالاخلاق . ثاني هذه المباديء الاقرار بان العمل هو القانون الوحيد الذي يصلح سلماً للترقي الاجتماعي . فكل تواكل في الارتزاق يرتد كسلاً على صاحبه وعلى المجتمع ككل ويعزز من قبضة الاستبداد[44] .

الى جانب هذه الخطوات يعتبر الكواكبي ايضاً ان ثمة حلولاً أخرى تتعلق بالملكية العامة . وهذه ايضاً جزء من الثروة العامة التي يجب ان تخضع لقاعدة الاشتراك

---

(44) ان نظرة الكواكبي للعمل لا تنفصل عن نظرته للمردود الاخلاقي له . والطهطاوي كان اكثر تحديداً في هذه المسائل . اما الكواكبي فقد اكتفى باشارات دون ان يحلل بعمق. قابل مع الطهطاوي في دراسة حجازي عنه ص 69وما يلي .

العمومي . لذلك يرى ان افضل الحلول المتبعة قد قضت بترك الأرض ملكية لعامة الأمة على ان يدفع الجزء المترتب عن استثمارها لبيت المال سواء كان ذلك خمساً او خراجاً . وهذا ما تم التقييد به فعلاً اول الأمر خاصة بعد ان طرحت قضية الأراضي الشاسعة التي دخلت بحوزة السلطة بعد الخروج من ارض الجزيرة باتجاه العراق والشام ومصر .

اخيراً توجب الاسلامية التقيد باحكام الشرع التي اعطت حلولاً مناسبة لكل ما يعترض الانسان من امور وعقبات ، شريطة ان تتولى الدولة السهر على حسن تنفيذ كل هذه الاحكام والشرائع . ولكن الكواكبي قد استدرك مباشرة ورأى ان الدولة قد تحولت بسرعة من خلافة الى ملك مما لم يمكن الامة من تنفيذ ما وعدت به . وهكذا يلتقي مجدداً مع ابن خلدون . فالاسلامية كما نستطيع الاستنتاج محاولة لمأسسة المبادىء المدنية والشرعية التي سادت زمن الخلفاء الراشدين . بعبارة أخرى انها تصوير لذلك النموذج الاول من طراز الحكم الشوروي الذي اهتدى بالسياسة النبوية وتابعها احسن متابعة . واذا كانت السياسات الحديثة تدافع عن مبدأ الاشتراكية . فان ما يصفه الكواكبي لا يتعدى (برأيه) المبادىء الاشتراكية بل قد يتجاوزها .

تعيدنا مبادىء الكواكبي المشار اليها على اختصارها الى احكام شرعية في جزء منها وهي تتعلق باقتصاديات الدولة . الدولة التي تقوم على مباديء الاشتراك العمومي . وهي مبادىء على اختصارها تؤكد نظرة الكواكبي المثالية للدولة . ومما لا شك فيه ان هذا الطرح المثالي انما يهدف الى حقيقتين . الحقيقة الاولى اثبات ان واقع الأمور سيء ، وبالتالي ان تقديم مثل هذه الحلول ليس سوى النقد الممكن للاحوال التي يعيشها الانسان في ظل الاستبداد . والحقيقة الثانية اثبات امكانية الاصلاح من خلال صلاح الاحوال مجدداً ، وبالتالي بالعودة الى نموذج جرى تجريبه في فترة سابقة ولا بد من التذكير به بهدف اعادته او احيائه ما امكن ذلك . وهذا يتمثل بالاستفادة من المبادىء الموضوعة والعمل بها او بروحيتها . من هنا نفهم نظرة الكواكبي الداعية الى اصول الاسلام، اي الى اصول الحكم في الاسلام قبل ان تتحول الخلافة الحكيمة ـ حتى لا نقول المثالية ـ الى ملك والى دولة تطبعت باحوال العصور المتتالية وعجزت ان توازن بين « الصوالح والمصالح الكثيرة والمختلفة » التي استجدت وتفاقمت وافرزت الاشكال الحكومية المتعاقبة والمختلفة . إلا ان مثالية المصلح ظلت دائماً في صراع مع الواقعية التي تتمثل بما يشهده على الأرض . والكواكبي وعى ذلك فعلاً واشار اليه اذ اعلن صراحة

صعوبة الرجوع الى تطبيق النموذج الأول ـ نموذج دولة الخلفاء الراشدين (طبائع 172). من هنا نستطيع القول ان ما يريده الكواكبي فعلاً هو توجيه الانتقاد العنيف الى صعوبة الاوضاع التي استقرت عليها الأمور في زمانه . هذا اولاً . ثم التذكير بان لسوء الاوضاع هذه اسبابها . ولعل ابرزها الابتعاد عن جوهر الممارسة السليمة كما تجلت في القيادة التي اخذت عن النبوة واستمرت زمن خلافة الراشدين . والكواكبي تأكيداً لواقعيته مقتنع بصعوبة العودة. لذلك يقترح ان تكون الحلول للمسائل الاجتماعية حلولاً تقدم على التدرج بحيث :

1 ـ يكون الانسان حراً مستقلاً في شؤونه كانه خلق وحده .

2 ـ تكون العائلة مستقلة كأنها امة وحدها .

3 ـ تكون القرية او المدينة مستقلة كانها قارة واحدة لا علاقة لها بغيرها .

4 ـ تكون القبائل في الشعب والاقاليم في المملكة كانها افلاك كل منها مستقل في ذاته ، لا يربطها بمركز نظامها الاجتماعي وهو الجنس او الدين او الملك غير محض التجاذب المانع من الوقوع في نظام آخر لا يلائم طبائع حياتها ». (طبائع : 173).

هنا ايضاً يظل السؤال مطروحاً . إذ لا تقدم هذه الافكار حلاً معيناً لمسألة الدولة . وهو السؤال الاكثر اهمية من كل الاسئلة الأخرى . بل انه السؤال الذي يشكل منذ البداية عصب البحث في الاصلاح . فالاصلاح اصلاح للدولة للمفاسد التي تعيشها ، التي دخلتها او التي استوردتها الى ما هنالك من صفات واتهامات . فاذا كان الرجوع الى نموذج الخلافة الاول صعباً، يبقى السؤال عن البديل مطروحاً . هذا ما لاحظه بعمق عبد الله العروي في كتابه مفهوم الدولة[45]. اذ لاحظ ان جميع المفكرين من فلاسفة ومصلحين وفقهاء قد ارادوا اصلاح الدولة ولكن حلولهم ظلت في اطار الطوبى اذ لم يجدوا بديلاً عن الدولة إلا في اللا دولة ، اي حيث لا يعود للسلطة من تسلط على الرعية . هذا في الوقت الذي يعني مفهوم الدولة باستمرار وجود هذه السلطة او هذه العلاقات السلطوية . من جهة ثانية تذكرنا ملاحظات الكواكبي بانماط الاجتماعات التي تحدث عنها الفارابي في مدينته الفاضلة . الاجتماعات العظمى وهي جماعة امم كثيرة تجتمع وتتعاون . والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع اهل

---

(45) قابل مع مفهوم الدولة لعبد الله العروي ص 114 وما يلي .

مدينة في جزء من مسكن امة[46]. ويوازي الاجتماع الاول، الانسان في استقلاليته وحريته عند الكواكبي نمط الاجتماعات غير المكتملة عند الفارابي . كذلك اجتماع المسكن او العائلة لا يعتبره الفارابي اجتماعاً كاملاً . ومع ذلك لا بد لنا من استنتاج أخير حيث تستوقفنا الفقرة الرابعة من ملاحظات الكواكبي . وإن كنا لا نريد ان نحملها اكثر مما تحتمل فلا يسعنا إلا ان نرى فيها نوعاً من الدعوة الى الاستقلال داخل الدولة الواحدة . بحيث تكون الاقاليم المتجانسة قبلياً وشعوبياً اقاليم مستقلة بكيانها الداخلي مع الحفاظ على علاقات سياسية تربطها بالدولة المركزية . ألا تتوافق هذه الدعوة مع الدعوات المتعددة التي نادت بانواع من الاستقلال الداخلي في مراحل متعددة من تاريخ الدولة العثمانية ، خاصة منذ استقلال البلقان ومع تحرك الشعور القومي بعد القرن الثامن عشر . والكواكبي لم يتورع عن توجيه مثل هذه الدعوة وإن بشكل اعادة الخلافة الى العرب ، في كتابه ام القرى كما نعلم[47]. وقد اشرنا الى الاشكالات التي رافقت مثل هذه الدعوات في فصول سابقة من هذه الدراسة . مع اننا لا نريد في نهاية هذه الفقرة الاصرار على دعوة الكواكبي للاستقلال. إلا ان الفقرة توحي بذلك كما يظهر ، كل ذلك مع الحفاظ على الوحدة الخارجية للدولة ، اي عدم الانتماء لدولة أخرى وربما يعني ذلك عدم اللجوء الى دولة تدين بدين آخر غير الاسلام كما يستنتج من جملته الأخيرة . كما قد تعكس هذه الفكرة تصوراً معيناً لعلاقة الدولة المركزية بالاطراف وان لم يجاهر الكواكبي بتفاصيل تتعلق باسس هذه العلاقة وحدودها .

من لواحق المسائل الاقتصادية التي عولجت بشكل نظري آنفاً ، نجد المسألة المالية في رأس القضايا . وهي ايضاً مدار بحث مطول عالجه الكواكبي ضمن ما عالج من احكام اقتصادية ، وقد عالج الطهطاوي ايضاً مسائل مشابهة مبدياً فيها وجهات نظر اعتبرت جديدة في حينها .

يرى الكواكبي وهو بذلك على اتفاق مع الطهطاوي ، ان المال هو المقابل الذي يحصل عليه الانسان لقاء عمل يقوم به . وهذا هو التحديد الذي اصبح عرفاً في السياسة وفي التحديدات السياسية المدنية[48]. فاحراز المال لا يجوز دون مقابل ، والمقابل عمل

(46) راجع تاريخ الفلسفة العربية ـ خليل الجر حنا الفاخوري ص 414 - 415.

(47) راجع التفاصيل في ام القرى 364 - 365.

(48) طبائع ص 175 ـ قابل مع الطهطاوي ص 69 - 72 من دراسة الدكتور حجازي اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي .

وجهد بشري . انه قيمة انسانية . لذلك لا يمكن جعله قيمة بحد ذاته إلا على حساب القيم الانسانية الايجابية بالذات . فالحرص على تحصيل المال بوسائل غير مشروعة كالاحتكار والمضاربات والتغلب على المباحات والاستئثار بالملكية التي يجب ان تظل مباحة للجميع . كل ذلك يؤدي بنهاية الأمر لتغليب انسان على انسان ، اي لنوع من الاستعباد ولتقسيم اجتماعي يفرز الناس الى فقراء واغنياء او الى اسياد وعبيد . لذلك يجب تقييد الظروف والشروط التي بموجبها يتم تحصيل المال حتى لا يتحول المال الى سلاح في يد البعض يستعمله ضد البعض الآخر ، ولا في يد حكومة او امة حتى لا تستعبد او تستعمر امة أخرى . لقد ادرك الكواكبي فعلاً ان القدرة المالية الضخمة لبعض الدول ستحملها على التحكم بمقدرات وحياة دول أخرى لا تستطيع ان تقاومها لما هي عليه من ضعف .

« ولم يكن قديماً اهمية للثروة العمومية ، اما الآن وقد صارت المحاربات محض مغالبات علم ومال ، فاصبح للثروة العمومية اهمية عظمى لاجل حفظ الاستقلال ، على ان الأمم المأسورة لا نصيب لها من الثروة العمومية ، بل منزلتها في المجتمع الانساني كانعام تتناقلها الايدي ؟؟ (طبائع ص 176). يبقى تحديد الثروة العمومية صعباً إلى حد ما . وقد حددها محمد عمارة في تقديمه للاعمال الكاملة للكواكبي باعتبارها الثروة المملوكة للعموم لا الثروة التي تملكها الحكومة ، لان الحكومة لها صفة الامانة والنظارة على الاملاك ، ولا يحق لها حق التملك باعتبار ان التملك هو الذي قد ادى الى استبداد الدولة وخلق المستبدين[49] . وهنا مفصل الامور بالطبع . بين حق السلطة كما يريد الكواكبي وبين عمل السلطة كما جرت الأمور فيما بعد . ان الجدل بمعظمه لا يتعدى هذه النقاط الاساسية . الحقوق وتجاوز الحقوق . من يعطي الحق ومن يمنع التجاوز . والحلقة المفرغة تستمر . ولذلك نجد نقداً كثيراً وتحليلاً قليلاً . لقد ادرك الكواكبي ايضاً ان الاستعمار ليس إلا وليد الثروات التي تجاوز اصحابها الحد في تحصيلها . واصحاب الثروات الطائلة التي تهدف لإستعمار غيرها هي الحكومات التي تكدس الثروة بشتى الوسائل . وبنفس الوقت الذي تسعى فيه لإكتساب اسواق جديدة لبضائعها او للحصول على موادها الاولية . والواقع ان الكواكبي قد شعر فعلاً بقوة الاستعمار

---

(49) محمد عمارة في مقدمته للاعمال الكاملة للكواكبي ص70 .

واشار الى حالات معينة تؤكد آراءه مع ان هذه الامثلة كانت بعيدة عنه نسبياً[50]. وبقدر ما تتوجه الثروة المكدسة نحو الخارج بتطلع استعماري تتوجه نحو الداخل. فسلطة المال لها حدان، فهي اندفاع نحو الخارج للسيطرة واندفاع نحو الداخل لتعزيز الفوضى والصراع الاجتماعي ودفع الحالة الاجتماعية نحو اليأس والاستسلام إن لم يكن الثورة. قد يكون الكواكبي خلدونياً في هذه الآراء فابن خلدون اعتبر ايضاً تزايد الغنى والانفاق وانتشار الترف واللهو دليلاً على قرب نهاية عمر الدولة. اي ان المرض من الداخل سرعان ما سيقضي على الدولة. ولكن بالرغم من اشارات الكواكبي فقد انتقده ليفين من وجهة نظر محددة جداً، ورأى في تحليلاته تقصيراً في استيعاب العلاقات الرأسمالية والاقطاعية السائدة آنذاك[51]. معتبراً ان المجتمع الذي اراده الكواكبي انما كان مجتمعاً مثالياً يتساوى فيه الناس جميعاً، تماماً كما كان مجتمع دولة الخلفاء الراشدين. حيث يتساوى الكل خليفة وحاكماً وافراداً.

لا شك ان الكواكبي لم يكن منظراً طبقياً من المنظار الذي يريده ليفين، اذ لم ينظر للدور الذي تستطيع ان تلعبه البرجوازية الصاعدة كما توحي بذلك انتقادات ليفين. لذلك يظل البحث عند الكواكبي وصفياً في جزء كبير منه. صحيح ان الدافع للنقد اخلاقي في حالات كثيرة. فالاخلاق اطار واسع لمعالجة قضايا يتشابك فيها المادي مع المعنوي مع الانساني، ومع ذلك لا يسعنا إلا الاشارة الى مدى الترابط والانسجام الذي نجده عند الكواكبي. فالمؤلف لا يذم الثروة وتحصيلها ذماً مطلقاً وإن كانت توصياته كما ستتردد فيما بعد قد توحي بذلك. لقد انتقد الكواكبي على وجه الخصوص تكديس الثروة بغير وجه حق. اي حين لا تكون هذه الثروة المقابل الفعلي للعمل والجهد البشريين. ولعل النقد الوحيد الذي يتوقف عنده الكواكبي، بعد كلامه على اشكال الملكية والزراعية منها بشكل خاص، هو نقده للربا المحرم شرعاً، والذي تقضي الحكمة والمصلحة عدم الاخذ به اطلاقاً. ذلك ان الربا نوع من المضاربة المالية، فاذا ما قلبنا المعادلة التي وضعها الكواكبي من حيث اعتباره المال قيمة، نجد الربا تلاعباً بالقيم، اي هدراً للانسان كانسان وهذه من اقوى الحجج لمنعه بعد ان حرم شرعاً.

---

(50) التفاصيل في طبائع الاستبداد ص 173. وقد كان خير الدين التونسي اكثر وضوحاً في معاينته للاستعمار الذي يستورد المادة الاولية ويردها مصنعة ولكن باضعاف مضاعفة.

(51) ليفين، مرجع مذكور ص 274.

من هذه الملاحظات نصل الى نتيجة اولى ، ويتفرع عنها نتائج ثانوية ، لا بد من ذكرها . والنتيجة هذه تتناول تقديس الكواكبي للعمل بشكل مطلق . وهذا نابع بالطبع من تقديسه للقيم الاخلاقية الايجابية التي يؤمن بها ويقدمها في عمله الاصلاحي . والعمل ـ المهني بشكل خاص ـ يؤكد على الحرية الشخصية للفرد . اذ يحقق له استقلاليته من جانب وشخصيته من جانب اخر . العمل وسيلة للتحرر والتخلص من التبعية . عدا عن ذلك ان للصنعة اثرها في الاخلاق وفي ميول الافراد وطباعهم . هذا بعكس الوظيفة الحكومية التي تجعل الموظف تابعاً لمرؤوسيه ، فينطق باسمهم ويضرب بسيفهم احياناً . وهكذا يخسر حريته الشخصية ويفقد الأمل بتنمية ميوله وافكاره .

يرتبط بهذه الافكار سلماً للاوليات . وقد عبر الكواكبي عن ذلك بتفضيله لبعض الوظائف والصنائع على وظائف وصنائع أخرى . من هنا ابدى احتراماً اقل للوظائف الحكومية ولصناعات أخرى كنظم الشعر مثلاً ، وربما كان يقصد ذلك النوع من الارتزاق بالشعر ، وقد يرتبط هذا التفاضل ايضاً بتصنيفه للعلوم كما اشرنا في مكان سابق من هذه الدراسة اذ فضل العلوم التي يُحدث إتقانها وانتشارها تغييراً في المجتمع . وكذلك الصنائع والوظائف يجب ان لا تفصل عن اثرها في اصحابها وفي محيطها . وبذلك يظل الكواكبي منسجماً في افكاره . وربما كان اختياره الصحافة عملاً بالاساس حافزاً له على هذا التفضيل . اذ من خلالها يستطيع تحقيق الهدف من حيث ايصال الآراء ونشر القيم الاخلاقية . ثم ان في تفضيل الكواكبي للعمل المهني والحرفي خروج على تقاليد قديمة تذم في مجملها العمل اليدوي وتؤكد على العمل الادبي . فليس سهلاً ان يقول الكواكبي « ان صانع الخبز افضل من ناظم الشعر » . كذلك تؤكد هذه الآراء على ناحيتين مهمتين . اولاً رفض البطالة لاي سبب كان . وثانياً الادراك الفعلي ان السبق مع الغرب لا يتحقق إلا بالتأكيد على العمل والعمل الصناعي بشكل خاص . اذ ان التقدم والرقي الذي حصل في الغرب كان في جزء كبير منه نتيجة ثورته الصناعية التي انطلقت مع مطالع القرن الثامن عشر . وقد كانت الثورة الصناعية في اوج تقدمها حين كتب الكواكبي مؤلفاته . واذا كانت هذه الآراء مختصرة في طبائع الاستبداد ، كون الكتاب قد اتخذ طابعاً صحافياً واضحاً ، فقد توسع بعض الشيء في ام القرى وابدى اصرارا واضحاً على تقديم الاعمال المهنية والصناعية . بل لقد بلغ حداً من الاحاطة بموضوعه جعلته يتكلم عن ما يعرف اليوم بالضمير المهني . كجانب من الجوانب الاخلاقية التي

ترتبط بالموضوعات الفكرية التي يعالجها[52]. هكذا لم تكن آراء الكواكبي مجرد نتف واشارات وان كانت الصيغة التأليفية المتكاملة غير بارزة بالشكل الذي تؤلف هذه الكتابات فلسفة او نسقاً واحداً منسجماً ومتكاملاً .

الفكرة الأخيرة التي تستوقفنا ضمن هذه المناقشات ذات الطابع الاقتصادي تتناول مسألة الاكتفاء في الرزق . فالكواكبي مع تقديسه للعمل يرى ان يكون هذا العمل وفاء لحاجة ، لا طمعاً بعزٍ او غنىً او جاه ومجد او ما شابه من قيم سلبية ذمها جميعاً ودعى لطرحها وتجنبها ». وهي دعوة تصب ضمن اطار عدم تجميع الثروة وتكديسها وقد تتشابه دعوته مع دعوات مماثلة ارتفعت زمن خلافة الراشدين ، خاصة مع النصف الثاني من دولة عثمان حيث بدأت الثروة تتسرب الى افراد معينين مما ادى الى نوع من الخلل الاجتماعي القائم على محض المساواة والاشتراك العمومي . كدعوة ابي ذر الغفاري الى اكتفاء الانسان برزق يومه وليلته . ان دعوة من هذا النوع تصبح ممكنة في ظل حياة يسودها الاشتراك العمومي بالشكل الذي يحبذه ويبشر به الكواكبي . هكذا يمكن القول ان العودة لنمط الحياة النموذجي زمن الراشدين يعني العودة ايضاً الى اخلاق تلك الفترة من اكتفاء وعدم طمع وطرح للمضاربات الاحتكارية غير المشروعة وما سوى ذلك . والكواكبي يدلل على صحة ما يقدم باقوال ينسبها للحكماء وباحاديث نبوية مختلفة مستدركاً في الوقت ذاته ان دعوته مفصولة تمام الفصل عن دعوة الصوفية للزهد والنسك والتواكل ، وعن كل الدعوات الكسولة التي تثبط الهمة وتتجنب العمل . جل ما يريده الكواكبي توجيه الانسان لغاية شريفة بوسيلة شريفة ، للعمل تحقيقاً لمقابله (طبائع 177). اي ان الهدف النهائي يظل باستمرار الربح الاخلاقي الذي يجب ان يستثمره انسان الكواكبي . وقد ذهب ليفين الى حد القول ان للعمل بعده الديني ايضاً . اذن ان الله يجازي الانسان كلٌ « حسب عمله ». لذلك يجدر بالانسان القيام بالعمل الجيد الصالح كسباً لثماره الدينية على الاقل[53] .

ثمة نقطة لا بد من التنبيه لها مع نهاية البحث في المبادىء الاقتصادية التي تعرض لها الكواكبي . وهي تتعلق بمبادئه الاشتراكية . لا شك ان الكواكبي يعتبر من اوائل الداعين بل المبشرين بالمبادىء الاشتراكية . ولكن دعوته قد ارتبطت بالدعوة لاصلاحات

---

(52) N. Tapiers , les ideés reformistes d'Al - Kawakibi P.65 .

(53) ليفين : 274 .

اكثر مما ارتبطت بارساء قواعد اقتصادية جديدة . لم يكن الكـواكبي على جهـل بالآراء الاشتـراكية في الغـرب . ولكن نموذجـه محـدد ومعـروف تمـامـاً . وقـد المحنـا الى نمط اشتراكيته .

اولى الآراء الاشتراكية التي نلمسها عند الكواكبي تتمثل في دعوته الى المساواة . المساواة في الثروة . اذ لا مبرر دينياً ولا اخلاقياً ولا اجتماعياً ان يستأثر القسم القليل من الناس بالجزء الاكبر من ثروة الأمة وذلك مهما كانت الاسباب . بل ان هذا الاستئثار لو حصل فلا يعدو ان يكون نتيجة غلبة وخداع اي نتيجة صراع بين ابناء الأمة الواحدة . وفي الحالات الأخرى ان لم يكن التفـاوت وليد صـراع فهو نتيجـة الفشل في الادارة ، نتيجة الخلل الذي يصيب جهاز الدولة العادلـة فلا تعـود قادرة عـلى منع الكسب غـير المشروع ولا تعود قادرة على توزيع الارباح ، اياً كانت مغانم او زكاة وعشور ، توزيعاً متساوياً كمـا هو مقرر في الاسلامية . يرتبط بتوزيع الثـروة التوزيع العادل ، تـوزيع الملكية ايضاً تـوزيعـاً عادلاً . وقد رأى الكواكبي ، تبعاً لما قرر عمر بن الخطاب ، ان تظل ملكية الأراضي من حق العامة « يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بانفسهم على ان يؤدوا القسم المتوجب عليهم ، خراجاً او خمساً ». في الاطار ذاته واذا كان لا بد من التملك ، فالكواكبي يـرى ان تتولى الـدولة الاشـراف على ذلـك فتحدد الملكيـات تحديداً دقيقاً . بحيث ينتفي الاقطاع او المضاربة . (طبائع 172 - 173).

بكل الاحوال لا يرى الكواكبي في الاشتراكية اداة لتغيير المجتمع ، بل ولا مذهباً اقتصادياً او اجتماعياً متكاملاً ، بقدر ما يستجمع جملة من المباديء التي تؤدي الى تحقيق حل للمسألة الاجتماعية الناتجة عن سوء توزيع الثروة . وعن غياب الدولة وتحولها في حالات كثيرة الى طرف في الصراع ، طرف الاغنياء بالطبـع . فاذا كـان الاستبداد قـد اخلَّ بالقواعد التي توجب مراعاة العدالة وتحقيق المساواة ، فلا بد من احياء بعض هذه القواعد الاصلاحية الطابع تحقيقاً لمبادىء الـطابع الاخـلاقي بل الانسـاني بعبارة اكـثر شمولية ، اظهر فيها من الطابع الاقتصادي بل الاشتراكي بمفاهيمنا العصرية . هذا لا يقلل من فضل الكواكبي . وان كان يحد من اطلاق تسمية عريضة على مباديء اصلاحية محدودة . ولكن لا ننسى ان الاشتراكيـة في بعدهـا الاول قد ارتبـطت كذلـك بمباديء اصلاحية محددة . وربما كان الكواكبي شديد الصلة بافكار الافغاني حول الاشتراكية . اذ رأى الأفغاني كذلك في الاشتراكيـة دعوة لتحقيق العـدالة الاجتمـاعية . وقـد انتقد الافغاني الاشتراكية الغربية اذ رأى فيها نمطاً من الصراع بين افراط الاغنياء وبين مناهضة

العمال لاهل الثروة . كل ذلك في غياب القاعدة الدينية التي يمكن اللجوء اليها حكماً او وسيطاً . وبذلك اعتبر ان الاشتراكية المعقولة هي تلك التي قام بها الخلفاء الأول والتي اتبعها كبار رجال الصحابة(54) . وامثلة الكواكبي كما شهدنا مراراً تذكرنا دائماً بنموذج الدولة الاول في الاسلام(55) . بكل الاحوال لا تنفصل الافكار الاشتراكية عن الدعوة للعدالة الاجتماعية وقد اعتبرها الكواكبي على الدوام دعوة للاشتراك العمومي في الثروة او في المنافع العمومية .

* * *

(54) راجع علي المحافظة ، مرجع مذكور ص 181 - 182 راجع ايضاً : مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام . في الفكر العربي في مائة سنة ـ بيروت 1967 ص 133 - 134 . وقد كتبها الاستاذ اديب نصور .

(55) ثمة مجالاً واسعاً للمقارنة بين الكواكبي ومفكرين آخرين حول موضوع الاشتراكية . فعدا الافغاني والطهطاوي نجد عدداً آخر لا يستهان به ممن عالج موضوع الاشتراكية . كالشدياق والشميل وفرح وسواهم . وقد اعرضنا عن المقارنة إلا حيث يتشابه الكواكبي مع سواه بحيث يبدو مرتبطاً بهم . راجع مجيد خدوري الاتجاهات السياسية في العالم العربي ص : 101 - 115 . وذلك بالنسبة للحقبة اللاحقة للكواكبي .

الفصل الثالث

اذا كان تأثير الاستبداد قد بدا لنا واضحاً في العديد من المجالات التي عالجها الكواكبي الى الآن ، من الدين والاقتصاد ، الى العلم والحرية وما سوى ذلك ، فان اثره في الاخلاق لا يقل عما سبقت الاشارة اليه في مجالات أخرى ، بل اننا لنستطيع القول مسبقاً ان الاستبداد لا يؤثر إلا في الاخلاق اولاً . ثم بفعل هذا التأثير تتأثر الميادين الأخرى . وقد سبق ان ألمحنا مراراً الى الطابع الأخلاقي العام الذي تميزت به ابحاث الكواكبي ، إن في انتقاداته او في الحلول التي رآها مناسبة للتخلص من الاوضاع الاستبدادية بالدرجة الاولى ، ومن التأخر والتراجع الذي اصاب الامة سواء كان ذلك بفعل الاستبداد بالذات كما يريد الكواكبي ان يظهر على الدوام ، او بفعل عوامل أخرى كثيرة ومتشابكة عرضنا لبعضها في اثناء البحث ، كما سنتناول بعض العوامل الثانوية في فترات لاحقة .

درس الكواكبي الاخلاق ، في الفصل المخصص لذلك في طبائع الاستبداد دراسة اجتماعية . فلم يتعرض اول الأمر للاخلاق في نشأتها ومنابعها بل للحالة الاخلاقية المضطربة التي يعيشها الافراد في ظل اوضاع غير سوية . فالانسان في كل الظروف المتأرجحة التي يعيشها لا تبرز من شخصيته إلا الجوانب السلبية . لقد شعر الكواكبي بضغط الظروف الاجتماعية ورأى تأثيرها في محيطه . وقد كان تأثيراً سيئاً دون ريب .

الانسان الذي يصف الكواكبي اوضاعه في ظل الاستبداد ، انسان مسلوب من شتى النواحي . والوصف الذي يصور هذا الاستلاب يصل الى قمته في اعتبار الكواكبي الخاضع للاستبداد ، بل الذي يعيش ضمن دولة الاستبداد « اسيراً » ومن كل النواحي . فالاسير شخص يسيره أسياده الذين يتصرفون بمقدراته جميعها . فهول ليس

مواطناً إذ أنه فقد حبه لوطنه ولم يعد آمناً على الاستقرار فيه . وكذلك لا يمكن للأسير ان يرتبط بعائلته ولا باصدقائه ، فهو فاقد الاطمئنان على اقربائه ومحبيه . بل أن شعوره بالفراغ ليقتل فيه كل شعور آخر . لقد سلبه الاستبداد لحظات الوعي بذاته وبالآخرين فامسى لا يهتم إلا باللحظات التي يعيش حتى يحفظ بقاءه ويأمن شر المستبد . وهذه عيشة تقربه من الحيوان كما يوضح الكواكبي . (ص 178). وهذا جزء من الصورة التي يصور الكواكبي فيها أسير الإستبداد في علاقاته بالآخرين . فالاستبداد قد قضى على الشخصية الاجتماعية للانسان وحوله من شخصية اجتماعية لها علاقاتها وارتباطاتها إلى فردٍ معزول . وبذلك أمِن المستبد ردود الفعل عملاً بالقاعدة المعروفة « فرق تسد ». اما على الصعيد الذاتي ، فلا تقل الاعراض المرضيَّة التي يلصقها الكواكبي باسير الاستبداد هولاً ودناءة عن ما سبق . فليس اقل من ان يقال ان الانسان هذا قد خسر راحته الفكرية ومرض عقلياً ونفسياً فاختل شعوره ولم يعد قادراً على التمييز بين الخير والشر . يرافق كل ذلك اعراض مرضية تصيب الجسد فيضعف ويهرم قبل الاوان . وهكذا يفقد الفرد ذاته كلياً ويتحول الى مجرد شبح ، مثله مثل « تلك الهوام التي تترامى على النار ، وكم هي تغالب من يريد حجزها على الهلاك » (طبائع ص 178) . بل ان تصوير الكواكبي ليتعدى كل الاوصاف الأخرى ، اذ يجعل من اسير الاستبداد انساناً مسلوباً غريباً حتى عن ذاته وعن وجوده . لقد اصيب في ارادته وفي بنيته ، في روحه كما في جسمه .

« ومن اين لاسير الاستبداد ان يكون صاحب ناموس وهو كالحيوان المملوك العنان ، يقاد حيث يراد ، ويعيش كالريش يهب حيث يهب الريح لا نظام ولا ارادة ؟ وما هي الارادة ؟ هي ام الاخلاق، هي ما قيل فيها تعظيماً لشأنها : لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الارادة ! هي تلك الصفة التي تفصل الحيوان عن النبات في تعريفه بانه متحرك بالارادة . . . . وقد يعذر الاسير على فساد اخلاقه ، لان فاقد الخيار غير مؤاخذ عقلاً وشرعاً » (ص 180) ان تأكيد الكواكبي على الارادة باعتبارها الملكة الاساسية في العمل الاخلاقي ، يلتقي مع النظرة التقليدية في دراسة فلسفة الاخلاق التي ترى في ادخال الارادة إبعاداً لكل عمل اخلاقي عن الغريزة وعن التصرفات الفطرية . فالارادة تتضمن وعي المشكلة ، والاختيار الحكيم هو القائم على التفكير فالعزم فالتنفيذ[1]. حتى

---

(1) يتفق ذلك مع بعض مقولات علم الكلام . راجع ايضاً . Paul Foulkuié , Morale Pratique P74 .

المناقشات الجدلية الكلامية لم تخلو من هذه الافكار . الى ذلك تفترض الارادة جواً معيناً من الحرية التي بدونها لا مجال لعمل الارادة. وبالتالي لا مجال لتحديد المسؤولية في العمل الاخلاقي ، ما لم يؤخذ في الحسبان وجود ارادة حرة واعية .

اذا كان لهذه الاوصاف ، وقد عمدنا لعملية اختيار صعبة ، من دلالة فهي بلا شك تصوير مصيب وان كان لا يخلو من المبالغة للحالة التي بلغت حد اليأس في ظل الاوضاع الاستبدادية . وان كنا لا نملك في نصوص الكواكبي شهادة حية للواقع الذي يعيشه المجتمع في ظل الدولة العثمانية التي نفترض ان الكواكبي يناهضها من هذه الزاوية على الاقل ، اذ لا يتطرق مباشرة وبالاسم للدولة التي يعنيها ، فاننا نميل للاعتقاد ان تصوير هذه الاوضاع إنما يخدم هذه الاغراض فعلاً . هذا هو الجانب الواقعي ، وإلا كان علينا ان نفترض ان كتابات الكواكبي مطلقة ، ولا نخال ذلك صحيحاً . ومن الجانب النظري لا نستطيع إلا ان نسلم مع المؤلف بحقيقة لا مراء فيها . إن فقد الحرية او سلب الارادة يعني اخضاع المجتمع لحالة من الهوان واجترار الذات والترقب . مع ما في الترقب من سأم وضجر وهدر للزمن وللانسان في طباعه وعواطفه وآماله . يبقى الجانب الاهم برأينا وهو الجانب التحريضي في عمل الكواكبي . ولعل هذا ما يرتبط ارتباطاً شديداً بنمط كتاباته الصحفية اول الأمر ثم الاصلاحية ثانياً . فاذا كان النمط الصحفي بحاجة لنوع من المبالغة ، فالاصلاح بحاجة للتحريض . وبعض التحريض لا يمكن الوصول اليه إلا بطريق المبالغة . لذلك يجب ان نربط بين القسوة (المتعمدة) في تشديد الكواكبي لتصويره للاوضاع الانسانية التي يصفها وبين الهدف الذي ينشده من جراء ذلك . ولا اظن ان الهدف قد تعدى ايقاظ الضمائر والتنبيه الى الاوضاع المحرجة ، بل اللاأخلاقية واللاإنسانية التي يعيشها الانسان المتهاون في حقه ، الراضي بما تغدقه عليه سلطة اغتصبت منه كل ما لديه . هذا لا يقلل من صحة أوصاف الكواكبي ولا من شدتها ، بل يحاول ان يكون تفسيراً لها[2] .

اذا كان هذا هو المغزى الفعلي لوصف الحالات التي يعيشها اسير الاستبداد في علاقاته المختلفة ، وكان ذلك هو تأثيرها عليه نفسياً وعقلياً وجسدياً ، فلا يعني ذلك انتهاء البحث في القضية الاخلاقية انتهاء كلياً . فالكواكبي ينتقل من وصف للواقع الى البحث في الاخلاق بشقها النظري ، بل ان هذان امران متداخلان بحيث يصعب فصل احدهما عن الآخر ، اذ يمهد الاول للثاني ، او العكس . على ان الكواكبي لا يتعدى في

(2) فهمي جدعان ، مرجع مذكور ص 295.

هذا الاطار فقرات معدودة . ولكنها تشكل على اختصارها مدخلاً لا بأس به لدراسة هذا الموضوع .

يقول الكواكبي « الاخلاق اثمار بذورها الوراثة ، وتربتها التربية وسقياها العلم ، والقائمون عليها هم رجال الحكومة . بناء عليه تفعل السياسة في اخلاق البشر ، ما تفعله العناية في إنماء الشجر » (طبائع ص 179) .

بذلك يؤكد الكواكبي نظرة تقليدية في تصوره لاصل الاخلاق . فالاخلاق عنده توازي ثمرة التربية . انها قبل كل شيء الاخلاق السائدة في المجتمع ، تلك التي يرثها الابناء عن الآباء ، على ما جاء في الاحاديث المأثورة ، في ان الولد يكون على الفطرة ، فابواه هم اللذان يهودانه او يمجسانه . المؤسسة الاخلاقية الاولى هي بدورها المؤسسة التربوية الاولى وهي البيت . فبقدر ما يحصل الابناء من اخلاق البيت وعلومه تكون اخلاقهم وعلومهم . ولا حاجة لتفسير اكثر تفصيلاً والكواكبي قد اضاف الى رأيه مثلاً يذكرنا بامثال الاناجيل وحبات القمح التي تنمو تبعاً للمكان الذي تنزلق فيه من يد الباذر لها . (طبائع ص 180). لكن الكواكبي قد ربط ذلك كله بالتوجه السياسي للحكومة(3). قد يكون ذلك صحيحاً من الناحية النظرية الصرفة ، اذ لا شك ان للسياسة تأثيرها في التوجيه التربوي ، وبالتالي الاخلاقي . هذا اذا افترضنا ان للحكومة تأثيرها الكلي وسلطتها المطلقة ، خاصة اذا كانت تملك فعلاً ذلك التوجه في فرض رقابتها على الاخلاق . وهذا لا نجده إلا في الحكومات التوتاليتارية التي تقبض على زمام الامور من كافة النواحي ، فهل تعتبر دولة الاستبداد ، اية دولة ، دولة من هذا القبيل ، ام هل يقصد الكواكبي وضعاً معيناً ؟ الواقع ان نصوص الكواكبي تقف عند هذا الحد ولا تدخل في تفاصيل تاريخية معينة . اما بالنسبة للتساؤل الاول ، لا شك في اعتبار الدولة الاستبدادية دولة توتاليتارية ، وإلا كيف تستطيع ان تمسك بكل شيء وتمارس استبدادها ما لم تكن كذلك فعلاً .

بالأخلاق تتحدد العلاقات ، وهي علاقات مطردة تبدأ بعلاقة الانسان بذاته اولاً ثم بعائلته فبقومه ثم بالانسانية جمعاء. للاخلاق وظيفة يجب ان تؤدى كاملة لا انتقاص فيها . وهي يجب ان تتبع قانوناً معيناً . تبدأ بالفطرة وتنمو بتعهد التربية . اما الضابط لها

---

(3) يقول الكواكبي ، و «القائمون عليه هم رجال الحكومة» وهذا يفسر الى حد ما نظرته للدولة والحكومة ، فهو قلما ينظر للمؤسسة والادارة التي تتمثل بهؤلاء بقدر ما ينظر الى الاشخاص بعينهم . وكان الاشخاص هم الحكومة ، مع ان العكس هو الصحيح .

فهي تلك القوانين التي سنها الشرع والتي تقوم في ابسط ما تقوم عليه على النهي عن المنكر وعن الشر واتباع الخير والعمل الاحسن ، وهذه هي وظيفة الاخلاق بالدرجة الاولى من الناحية التربوية العملية على الاقل . والسبيل الى ذلك يكون بالموعظة الحسنة والتوبيخ والتحسين واسداء النصيحة ، وإظهار وجه المنفعة والمصلحة ووجه الخطأ والضرر[4] . ولا شك برأي الكواكبي ان هذه قواعد مقررة شرعاً وواجبة ديناً . انما « الدين النصيحة » كما يذكرنا الكواكبي . ولكن السلطة السياسية الاستبدادية قد ابتعدت عن روح هذه الشرائع بوجهها الاخلاقي كما ابتعدت في مجالات أخرى . بل انه لا مجال لتطبيق هذه المباديء في ظل سلطة لا تعطي القيم حظها في النجاح بل لا تمارسها في الاساس . لقد استدرك الكواكبي باستمرار مظهراً ان البحث في الاخلاق شيء والعمل بها شيء آخر ، وكأنه بذلك يحدد الفارق بين الاخلاق النظرية وبين الاخلاق العملية . ولهذا السبب ربما آثر البدء بالقسم العملي ، مما اعطى ملاحظاته المتكررة والمتشابهة احياناً بعداً اجتماعياً نقدياً . وإن كان الغالب عليها طابع الوصف . حيث يطالعنا الكواكبي بصورة العارف بالاوضاع الاجتماعية ، حتى ليبدو الاصلاح وكأنه اعادة تقييم واعادة ترتيب لاوضاع كان الخلل فيها من الخارج كما المحنا في بعض الفقرات السابقة . او من الداخل بالابتعاد عن القيم وعن التعاليم الدينية وعن الممارسات الرشيدة التي يرتبط الجزء الديني فيها بالسياسي وبالاخلاقي .

إلا ان الكواكبي لا يقف موقف الناقد وحسب ، بل يحاول دائماً ان يجد نافذة يطلعنا من خلالها على بعض التصورات النظرية . فبعد ربط الاخلاق بالعمل ، وربط العمل بالتربية تعهداً ونتائجاً ، وربط التربية بالاسس الدينية منطلقاً ، يقدم الكواكبي تصنيفاً للاخلاق ، او لما يسميه بالخصال الاخلاقية ، وهي برأيه ثلاثة انواع وهي :

« **الاول** : الخصال الحسنة الطبيعية ، كالصدق والامانة والهمة والمدافعة والرحمة ، والقبيحة الطبيعية كالرياء والاعتداء . . . . **والنوع الثاني** : الخصال الكمالية التي جاءت بها الشرائع الالهامية كتحسين الايثار والعفو وتقبيح الزنا والطمع . وهذا القسم يوجد فيه ما لا تدرك كل العقول حكمته او حكمة تصميمه ، فيمتثله المنتسبون للدين احتراماً او خوفاً . **والنوع الثالث** : الخصال الأعتيادية وهي ما يكتسبه الانسان بالوراثة او بالتربية او بالالفة فيستحسن او

(4) من هنا يتضح التوجه الديني في العملية الأخلاقية .

يستقبح على حسب امياله ما لم يضطر الى التحول عنها » (ص 182) .

لا تشكل هذه الخصال شيئاً اكثر من الاعراف والعادات السائدة . والاخلاق في الجزء النظري منها ليست سوى تقنين هذه العادات والاعراف . إلا ان الكواكبي في تصنيفه لها لا يتبع خطاً معيناً بحيث تبدأ من الاقوى الى الاضعف او من الابسط الى الاكثر تعقيداً . وقد اضاف الكواكبي انها خصال تتشابك فيما بينها ويؤثر بعضها في بعض . وذلك تبعاً للمحيط الذي توجد فيه وللتربة العامة او الشخصية التي تنمو فيها . إلا ان الكواكبي يؤكد سبق الدين على العقل في تحديد مرجع للاخلاق . ان الدين يدرك ما لا تدركه العقول . هذا بالرغم من تقديم الكواكبي العقل في امور متعددة . ثم ان تأكيد الكواكبي على وجود خصال طبيعية فطرية ، وقد اورد نماذج منها لا يعني القول بامكانية نشأة طبيعية انطلق منها كما ذهب الى ذلك روسو مثلاً ، بل ان الكواكبي ينتقد روسو دون ان يسميه كما يفعل بالنسبة لسواه ايضاً .

« اما المتأخرون من قادة العقول في الغرب ، فمنهم فئة سلكوا طريقة الخروج بأممهم من حظيرة الدين وآدابه النفسية ، الى فضاء الاطلاق وتربية الطبيعة ، زاعمين ان الفطرة في الانسان اهدى به سبيلاً ، وحاجته الى النظام تغنيه عن اعانة الاديان ، التي هي كالمخدرات سموم تعطل الحس بالهموم ، ثم تذهب بالحياة فيكون ضررها اكبر من نفعها » (ص : 184). هنا تظهر الاشارة الى روسو ومنحاه التربوي واضحة جداً . فالكواكبي لا يقبل ان يهمل التوجيه اطلاقاً ، وبخاصة التوجيه الديني . حيث جعل رقابة الدين بمثابة الضابط لعملية التربية وبالتالي الاخلاق . وذلك يساعدنا على فهم عباراته السابقة من حيث وجوب رقابة الحكومة على الاخلاق . فلا شك ان الكواكبي قد عنى بالحكومة تلك التي تطبق سياسة دينية محددة . وهذا قد يعني عدم فصل الدين عن السياسة . وكنا قد اشرنا الى جوانب من هذه الاشكالية في فصل سابق . اما الاشارة الثانية في فقرتنا اعلاه ، فلا شك انها اشارة للفكرة الماركسية المعروفة بان « الدين افيون الشعوب »[5]. وان كان الكواكبي لا يشير هنا ايضاً للاشخاص الذين ينتقدهم ، لكن نص العبارة لا يدع مجالاً للشك في صحة نسبتها . وهكذا يقابل الكواكبي بالرفض كلتا الفكرتين ، تلك التي تدعو للاخلاق الطبيعية ، اي فكرة روسو

(5) الاشارة الى روسو وماركس واضحة هنا . كذلك اشار في موقع لاحق لنفس الافكار مستعيناً بنفس الجملة المعروفة عن ماركس ، وقد نسبها لبعض الاجتماعيين في الغرب . طبائع ص 200.

وتلك التي تنفي دور الاديان كلياً . لقد قابل الكواكبي بين الفكرتين نافياً لهما ، او لينفي الأولى عن طريق نفيه للثانية . وليؤكد من طرف آخر افكاره السابقة . ولكنها فطرية بعض الخصال لا تبني اخلاقاً طبيعية . ان الاخلاق نظام تربوي والمكمل لهذا النظام ليس سوى الدين . الدين مصدر الاخلاق والدين هو الضابط لعملية التربية الاخلاقية . وقد اكد الكواكبي على هذا الدور من خلال مقارنات متعددة اشار فيها لدور الحكماء والفلاسفة والمصلحين الغربيين دون ان يسمي احداً منهم ، وقارن كل ذلك بدور الانبياء والتعاليم الدينية معتبراً ان الانبياء قد سلكوا الدرب الصحيح في انقاذ الأمم من فساد الاخلاق . وهذا ما يؤكد مجدداً الدور الديني في تهذيب الاخلاق وتسويتها[6] .

لا يوحي ذلك اطلاقاً ان الكواكبي قد قلل من شأن الاصلاح (ومن ضمنه الاخلاقي) الذي استطاع المفكرون والفلاسفة تحقيقه في فترات تاريخية متعددة . بل على العكس ان الكواكبي يشهد لهم بذلك شهادة جعلته يقارن بقوة بالغة بين الانسان الشرقي وبين الانسان الغربي ـ ثمرة هذا الاصلاح ـ الذي استفاد من العلم والذي استطاع تسخيره لمصلحته مما اعطاه مردوداً جيداً انعكس على حريته ورفاهيته وتقدمه ورقيه . وقد استغرقت مقارنات الكواكبي مدى يربو على الصفحات الاربع تظهر كلها تفوق الغرب وتقدمه ولا سيما في ميادين علمية واخلاقية واجتماعية . وللتدليل على ذلك نختار مقطعاً يشكل خلاصة بعض ما يذهب اليه[7] .

« . . . مثال ذلك : الغربيون يستحلفون اميرهم على الصداقة في خدمته لهم والتزام القانون . والسلطان الشرقي يستحلف الرعية على الانقياد والطاعة ! الغربيون يمنون على ملوكهم بما يرتزقون من فضلاتهم ، والامراء الشرقيون يتكرمون على من شاؤوا باجراء اموالهم عليهم صدقات ! الغربي يعتبر نفسه مالكاً لجزء مشاع من وطنه ، والشرقي يعتبر نفسه واولاده وما في يديه ملكاً لاميره ! الغربي له على اميره حقوق وليس عليه حقوق . والشرقي عليه لاميره حقوق وليس له حقوق . . . الشرقي سريع التصديق ، والغربي لا ينفي ولا يثبت حتى يرى ويلمس . الشرقي اكثر ما يغار على الفروج كأن شرفه كله مستودع فيها ، والغربي

---

(6) التفاصيل في الصفحات 183 - 184 من طبائع الاستبداد .

(7) الصفحات 184 - 188 احمد امين : زعماء الاصلاح 263.

اكثر ما يغار على حريته واستقلاله ! الشرقي حريص على الدين والرياء فيه ، والغربي حريص على القوة والعز والمزيد فيهما ! والخلاصة ان الشرقي ابن الماضي والخيال ، والغربي ابن المستقبل والجد ! ». (طبائع ص 186) .

لا توضح هذه الفقرة ومثيلاتها تفضيلاً للغربي على الشرقي بالطبع . ولكن الكواكبي الذي مهد بحثه في الاخلاق بعرض قاتم للحالة التي يعيشها اسير الاستبداد ، قد ختم بمقارنة مسهبة اراد من خلالها الربط بين مناخ سياسي يغيب فيه الاستبداد وما يترافق مع هذا المناخ من رقي وتقدم ، مع المناخ المناقض له . مناخ دولة الاستبداد . علماً انه ربط ذلك لا بالسياسة وحسب بل بالتقدم العلمي . فالسياسة الحكيمة توفر مناخاً للعلم . والعلم والتنوير يخلقان علاقات اجتماعية واخلاقية تغاير ما يوجد في اجواء أخرى .

مع ذلك كله لم ينكر الكواكبي دور الدين في بلوغ درجات من الترقي . بل ان جزءاً من انتقاداته توضح ان تجديد النظر في الدين امر لا بد منه في المساعدة على اظهار وجه الحق والحقيقة . وقد اشرنا في فصل سابق الى النظرة التي مثلها الافغاني ووافقه عليها الكواكبي في اعتبار التجديد البروتستانتي عاملاً اسهم في الرقي والعمران الذي تشهده اميركا واوروبا عامة .

ولا يعني ذلك ايضاً تحبيذ الكواكبي للميول وللتقاليد السائدة في الغرب بل لقد انتقد بعضها بشدة . راجع نظرته الى المرأة خاصة . وهو ان لم يعاصر عهد التقنية بتطورها في الغرب ، ولم يطلع على الفلسفات البرغماتية السائدة في عصرنا ، فقد اشار الى نمط الحياة المادي الذي يعيشه الغربي . وهذه بالطبع مزية ليست لصالحه ، لصالح الغرب . وبتخصيص اكثر تفصيلاً يرى الكواكبي ان الجرماني مثلاً « جاف الطبع ، يرى ان العضو الضعيف من البشر يستحق الموت ويرى كل فضيلة في القوة » اما اللاتيني فمطبوع على الطيش وحب اللهو والبحث عن الكياسة والظرف واصطياد اللذة . (طبائع 185). إلا ان اوجه الرفض هذه لا تسجل إلا خروجاً عن دائرة واسعة ، كالت المديح للغرب ورأت في تقدمه ورقيه مثلاً جديراً بالاحتذاء به[8] .

اخيراً لا بد لنا ان نضع هذه الآراء في موقعها من النص ، ومن آراء الكواكبي

---

(8) لا نلمح مع ذلك اشارات واضحة الى مؤلفين بعينهم ممن اخذوا بآراء مماثلة كنيتشه مثلاً او سواه . ومع ذلك فهذا جزء من النقد الذي شاع بعد ذلك للافكار التي نادت بالقوة وبقاء الافضل ، والتي اوصلت للنازية في جزء منها .

ككل. فالمقارنة تهدف كما نعتقد الى ابراز الفوارق بين الاوضاع التي تسود في ظل حكومة استبدادية بالشكل الذي شرحه الكواكبي في بداية حديثه عن اخلاق الاسراء ، وبين ما يسود في ظل مجتمعات أخرى . والقصد من ذلك الاثبات ان الاخلاق ليست شيئاً آخر إلا النتائج الطبيعية للتربية وللاوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة . وبقدر ما تتغير الاوضاع تتغير الاخلاق . هذا كله لا ينفي ان يكون للدين اخلاقه التي يمكن فرضها او تحريرها . ولكن هذا ايضاً منوط بالتربية التي تحتضن الدين . وقد اوضح ذلك الكواكبي باستعمال الآيات والاحاديث احياناً وباستعمال الامثلة والرمز احياناً أخرى[9] .

هذا من جهة . ومن جهة أخرى ربما اراد الكواكبي من خلال هذا الاصرار العميق على مقارنة اخلاق الشرقي باخلاق الغربي لفت النظر ، نظر الشرقي الى السبق الذي احرزه الغربي في مجالات متعددة . بحيث يخرج من المقارنة بنوع من الاصرار على التقدم . اي ان للمقارنة دافع تحريضي . لقد رسم الكواكبي من خلال مقارنته صورة للتفوق الغربي . والمعلوم ان كل المقولات التي تعالج موضوع النهضة انما كانت تنطلق من هذا المنطلق . الغرب ، ووجوب مساواته او هجره او تقليده والتعلم منه . كيف وباية وسيلة ؟ والكواكبي لا يخرج عن ذلك . فالسبق العلمي والمدني والحضاري واضح . والكواكبي لا ينكر ذلك . يرى بعض اوجهه فيقبلها كما يرفض ما لا يراه مناسباً . ان مقياس الرقي او التأخر كان في معظم فترات بداية عصر النهضة تابعاً لهذه المعادلة . اين نحن من التقدم . ولماذا حصل التأخر . وكيف يمكن تحصيل ما استطاع الغرب انجازه . وكيف يتم اللحاق به .

ففي معرض مقارنات الكواكبي المطولة ، لا تبرز الفوارق وحسب ، بل الاسباب وخيوط الحلول بحيث نشعر ان الفارق الفعلي هو فارق علمي . ان اطلاق حرية العلم هي سبب التقدم . وقد كان العرب متقدمين حين كانت حرية العلم مطلقة في ديارهم لكل متعلم . ثم انتقل العلم الى اوروبا برغم معارضة رجال الدين ، وتنورت بذلك العقول وتقدمت الصنائع وارتقت الفنون وصار المتأخر يطلب اللحاق بالمتقدم . لقد آمن الكواكبي بعمق بقوة المفكرين الغربيين المتنورين وبدورهم في رسمهم الطريق السياسي

---

(9) بكل الاحوال تبقى الاخلاق وليدة الاوضاع التي تفجرها وترعاها . فلا اخلاق في المطلق . ولهذا كان الاهتمام بالاخلاق العملية اشمل واكبر من الاهتمام بالتنظير للاخلاق . وهذا ما يربط الاخلاق بالاجتماع اكثر من ربطها بالفلسفة ، مع ان البحث في الاخلاق اساساً كان نابعاً من الفلسفة .

والعلمي والاخلاقي لمواطنيهم ، وقد آمن بقدرتهم على النجاح في ذلك . ولا ريب ان ذلك جزء من عمله كمصلح يتعامل ايضاً بقوة الافكار وبقوة الكلمة سلاحاً ضد المستبد ومن اجل الرقي والتقدم[10] .

« جاء العرب بعد الاسلام واطلقوا حرية العلم . واباحوا تناوله لكل متعلم . فانتقل الى اوروبا حراً على رغم رجال الدين فتنورت به عقول الامم على درجات ، وفي نسبتها ترقت الأمم في النعيم وانتشرت وتخالطت . . فنشأ من ذلك حركة قوية في الافكار ، حركة معرفة الخير والغيرة على نواله ، حركة معرفة الشر والانفة من الصبر عليه ، حركة السير الى الامام رغم كل معارض . اغتنم زعماء الحرية في الغرب قوة هذه الحركة واضافوا اليها قوات ادبية شتى ، كاستبدالهم ثقالة وقار الدين بزهوة عروس الحرية . . . . وهكذا جعلوا قوة حركة الافكار تياراً سلطوه على رؤوس الرؤوس من اهل السياسة والدين » (ص 184 - 185) .

هذا لا يقلل اطلاقاً من شأن الدين ، بل يساعده بشكل من الاشكال . فالدين بحاجة الى التربة الصالحة . وبقدر ما تتوفر هذه التربة يستطيع الدين ان يساهم في التغيير . فالدين وحده ليس بالعامل الحاسم . وقد وجه الكواكبي في هذا الاطار نقداً لاذعاً لكل الدعوات الصوفية بل والسلفية التي تتصور انها بالعودة الى الدين وحده ستجد الخلاص من مشاكلها الاجتماعية . وقد مرَّ معنا في فترات سابقة بعضاً من اوجه نقده للصوفية ولما ادخلوا في الاسلام من معتقدات وممارسات وطقوس لا تمت للدين بصلة .

« والأمر الغريب ، ان كل الامم المنحطة من جميع الاديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بامور دينها ، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة الدين تمسكاً مكيناً . ويريدون بالدين العبادة ، ولنعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئاً ، لكنه لا يفيد ابداً ، لانه قول لا يمكن ان يكون وراءه فعل . . . نعم ، الدين يفيد الترقي الاجتماعي اذا صادف اخلاقاً فطرية لم تفسد ، فينهض بها كما نهضت الاسلامية بالعرب ، تلك النهضة التي نتطلبها منذ الف عام عبثاً .

---

(10) هذا ما رآه الطهطاوي ايضاً . وقد يكون خير الدين التونسي هو المرجع الذي اعتمده الكواكبي اذ رسم التونسي صورة عريضة لتطور الافكار الاوروبية وتأثيرها في مجالات شتى ، خاصة العلوم والاختراعات . راجع كتابه اقوم المسالك ص 196 وما يلي .

وقد علمنا هذا الدهر الطويل ، مع الاسف ان اكثر الناس لا يحفلون بالدين إلا اذا وافق اغراضهم او لهواً ورياء . وعلمنا ان الناس عبيد منافعهم وعبيد الزمان ، وان العقل لا يفيد العزم عندهم ، انما العزم عندهم يتولد من الضرورة . او يحصل بالسائق المجبر » (طبائع 187 - 188) .

هكذا نرى كيف يحول الكواكبي معظم فصول كتابه الى دروس وعبر . فاستخلاص . النتائج وتوظيفها جزء لا يتجزأ من المهام الاصلاحية التي نذر نفسه للقيام بها . وعلى هذا الاساس يجب ان نقيم الكواكبي . لا نستطيع ، كما انه لا يجوز لنا ان نجزأ افكاره ـ وإلا لوصلنا في نهاية هذا الفصل الى نتائج لا تتفق اطلاقاً مع سيرورة افكاره . ففي فقرات سابقة اشرنا الى الوجه الاستعماري للغرب . والانتقادات المشابهة ستتكرر فيما بعد . لكن مقارنة الكواكبي لا بد ان تثير في الشرقي ردة الفعل فيعمد للسير في ركاب العلم عارفاً ما يريد مخططاً لما يريد الوصول اليه . وغاية الكواكبي الاخيرة لا التقريع ، بل الاستفادة .

ليس للاخلاق رديف سوى التربية . فاتصالهما وثيق جداً ، بحيث تبدو التربية بدور المسير او من يرسم للاخلاق طريقها . وبحيث تكون الأخلاق في الجزء الاكبر فيها نتاج تلك التربية ، وقد ألمحنا الى تصور الكواكبي الذي يصب في هذا الاتجاه ولكننا وبرغم الاشارات المتكررة سابقاً ، سنعالج هنا التربية كموضوع قائم بذاته[11] .

يقول الكواكبي في الفصل الخاص بالتربية من طبائع الاستبداد « الانسان في نشأته كالغصن الرطب فهو مستقيم لدن بطبعه ، ولكنها اهواء التربية ، تميل به الى يمين الخير وشمال الشر ، فاذا شب يبس وبقي على امياله ما دام حياً . بل تبقى روحه الى ابد الآبدين في نعيم السرور ، بايفائه حق وظيفة الحياة ، او في جحيم الندم على تفريطه . وربما كان لا غرابة في تشبيه الانسان بعد الموت بالمرء الفرح الفخور اذا نام ولذت له الاحلام ، او بالمجرم الجاني اذا نام فغشيته قوارص الوجدان بهواجس كلها ملام وآلام » (طبائع 189) .

فالتربية قبل كل شيء ضرورية لا بد منها . انها حاجة كحاجة الغصن للعناية والشجرة للتعهد لتنمو مستقيمة قوية . من هذا المنظار يعتبر البيت المدرسة الاولى في التربية . يتعهد الاهل الطفل القابل للفساد او للصلاح بفطرته وتبعاً لميولهم واهوائهم يصنعون منه جسماً وعقلاً يميل للفساد او للخير حسب اهوائهم وميولهم وتعهدهم

---

(11) راجع الفصل الذي خصصه لذلك محمد عمارة في مقدمته لاعمال الكواكبي .

لابنائهم في السنوات الاولى بشكل خاص . لان الطفل متى شب وقسي عوده استقر على محصول السنوات الاولى . بل ان ذلك سيلاحقه حتى ما بعد مماته عملاً بالقاعدة الدينية التي تربط الثواب والعقاب بنتيجة العمل . والعمل لا ينفصل عن التربية . فالتربية « علم وعمل » في نهاية الأمر كما يقول الكواكبي (ص 192) . من هنا تنشأ الحاجة للتعهد الشديد والعناية الفائقة . تماماً كما يحتاج العامل لتدريب المعلم الكفؤ. فالتمرين هو الذي يقوي العمل ويجعله صحيحاً ومحكماً ومتقدماً . وقد ادرك المتصوفة ذلك كما يشير الكواكبي ، فدعوا الى تمرين المريدين وتدريبهم وتنظيمهم فانتعشت الطرق الصوفية وتطورت . ولكن هذه الطرق سرعان ما تحولت بعد القرن الخامس الهجري عن طريقها القويم فدخلتها الشعوذات وصار التعلق بالقشور جزءاً لا يتجزأ من تعاليمها وطقوسها . انه مثل في التربية ، ولكنه المثل السلبي فيما نعتقد . (طبائع ص 190). ولقد اشار الكواكبي مراراً لضرر الصوفية واتهمهم بادخال اشياء غريبة عن الاسلام اثرت فيه سلباً وكانت الى حد ما سبباً في الانحطاط والتأخر . ولكن تذكيره بهم هنا ليس إلا مجرد مثل يضربه على فاعلية التمرين واثبات مدى ترابط العلم والعمل .

اما العملية التربوية بحد ذاتها فبحاجة الى تنظيم . ولا بد لها ان تتبع مخططاً معيناً . والكواكبي قد حدد ذلك كما يلي :

« التربية تربية الجسم وحده الى سنتين . هي وظيفة الام او الحاضنة ، ثم تضاف اليها تربية النفس الى السابعة ، وهي وظيفة الابوين والعائلة معاً ثم تضاف اليها تربية العقل الى البلوغ . وهي وظيفة المعلمين والمدرس ثم تأتي تربية القدوة بالأقربين والخلطاء الى الزواج ، وهي وظيفة الصدفة ، ثم تأتي تربية المقارنة ، وهي وظيفة الزوجين الى الموت او الفراق .

ولا بد ان تصحب التربية من بعد البلوغ تربية الظروف المحيطة ، وتربية الهيئة الاجتماعية وتربية القانون او السير السياسي وتربية الانسان نفسه » (طبائع : 190) .

اذا كان المقطع الاول من حيث تقسيم التربية الى مراحل معينة ، ترتبط المرحلة فيها بجو معين وبتعهد يناسبه واضحاً لا يحتاج الى تعليق[12]. فان الفقرة الأخيرة هامة

(12) قد نستطيع تعديل هذه المراحل بشكل او بآخر ، وتغيير المقادير الزمنية لكل منها كما نجد في التربية الحديثة . لكن المقصود هنا ليس حرفيتها ، قابل مع الطهطاوي في مقدمة محمد عمارة للاعمال الكاملة للطهطاوي ص 238 - 239.

فعلاً . فالكواكبي يؤكد فيها على شمولية التربية . التربية ليست مجرد الأخذ والتلقين والتعلم حتى لو اتبعت في ذلك تدرجاً معيناً ، بقدر ما هي عملية اجتماعية متكاملة . والدور الاول في هذه العملية هو للمحيط . « تربية الظروف المحيطة » . تربية الهيئة الاجتماعية والقانون السياسي » . بعبارات أخرى التربية هي ثمرة كل ذلك . وبقدر ما تتغير الظروف المحيطة وتتغير الاحوال السياسية والقانونية تتغير التربية ، فالانسان ابن محيطه وبيئته ، ولا يكفي ان نعطي اولويات للبيت على المدرسة او للمدرسة على البيت ولا للملقن على المعلم ونتناسى المجتمع الذي يعتبر القوة الضاغطة بالدرجة الاولى « حيث قوة مجموعه اشد بكثير من قوى الجميع »، كما يقول التونسي.

لا شك ان تقييد التربية بالمجتمع شيء اساسي وضروري . ولكن الكواكبي قد ربط ذلك كله باوضاع سياسية اجتماعية منتظمة . فالتربية مع استمرار الاستبداد عملية عقيمة لا تؤدي نتائجها . بل ستودي الى عكس المطلوب منها ، حيث يضطر المرء وبخضوعه للسلطة الاستبدادية لاستملاح الكذب والرياء واماتة النفس . لا لأن الأفراد يريدون ذلك من تلقاء انفسهم بل لان السلطة الاستبدادية تريد منهم ذلك لتوافق هذه الخصال مع طباعهم ومع نفوذهم اذ تساعد في استمرارية ذلك النفوذ بل في تعزيزه واستمراريته .

فاذا كانت التربية عملية اجتماعية تهم الكل ويتساوى فيها الكل فلا بد ان تكون عملية منظمة يشرف عليها هذا الكل ايضاً . والاشراف المنظم بواسطة الكل لا يكون إلا من قبيل سلطة منتظمة يتمثل فيها هذا الكل . وقد عبر الكواكبي عن هذه الفكرة ، وعن هذه الرغبة ، التي تعتبر بمثابة قاعدة تربوية بقوله :

« الحكومات المنتظمة هي التي تتولى ملاحظة تسهيل تربية الامة من حين تكون في ظهور الآباء ، وذلك بان تسن قوانين النكاح ، ثم تعتني بوجود القابلات والملقمين والاطباء ، ثم تفتح بيوت اللقطاء ، ثم تعد المكاتب والمدارس للتعليم من الابتدائي الجبري الى اعلى المراتب ، ثم تسهل الاجتماعات وتمهد المسارح وتحمي المنتديات وتجمع المكتبات والآثار ، وتقيم النصب المذكرات وتضع القوانين المحافظة على الآداب والحقوق وتسهر على حفظ العادات القومية ، وانماء الاحساسات الملية » (ص 190 - 191) .

ولكن ماذا يقصد الكواكبي بالحكومات المنتظمة ؟ الاجابة ليست سهلة خاصة حين تحملنا الافتراضات الى نتائج قد لا تتفق كلياً مع بعض الآراء السابقة التي رددها

وعرضنا لبعضها مطولا . ولعل الملاحظة الاكثر اهمية ان تسن الحكومات المنتظمة قوانين النكاح . اي ان قوانين الزواج والاحوال الشخصية بمفهوم عصرنا منوطة بالحكومة لا بالشرع الذي حدد هذه الأمور . وهذا امر لا ينطبق إلا على الحكومات العلمانية التي تقر بفصل الدين عن الدولة فصلاً كلياً . فهل ذهب الكواكبي الى هذا الحد . ان تساؤلنا يبقى دون اجابة . اللهم اذا اعتبرنا تحليله هنا تأكيداً لآراء يقول بها بالفعل . في هذه الحالة يبرز الكواكبي داعية علمنة من الطراز الاول ولكن مجمل ما قدمناه حتى الآن لا يسمح لنا بتجاوز هذه العتبة . لكن الصحيح ايضاً ان الكواكبي يريد ان يوكل للحكومة امور تنظيم الحياة كجزء من المهمات المتعددة التي عليها القيام بها . ان الكواكبي قد ادرك الدور الذي تمثله الدولة والذي عليها أن تلعبه في تنظيم المجتمع . بل لقد اعتبر لاحقاً ان كل ما يجري بحثه في هذا الاطار او ذلك لا يتعدى البحث في مسألة الدولة . ان المسألة باساسها مسألة سياسية تتعلق بشكل تنظيم المجتمع . ولعل هذا ما يجعل الكواكبي متميزاً عن سواه من رجال عصر النهضة . واذا ركزنا على هذه النقطة بالذات لما تثيره من مواضيع تتعلق بها فان النقاط الأخرى لا تقل اهمية وهي تؤكد في معظمها على الوجه الاجتماعي الذي يجب ان تمثله السياسة. فالسياسة ليست حكماً ، بل ادارة شؤون الحياة حتى في التفاصيل . وهذا يقودنا أخيراً لملاحظات لا بد من تلخيصها .

اولاً : ان التأكيد على دور الحكومة في التربية ليس شيئاً جديداً . لقد اكد الكواكبي هذا الدور في ميادين مختلفة . الحكومة ترعى الاخلاق ، والحكومة ترعى الاقتصاد وتؤمن نمط الحياة في الاشتراك العمومي . وتلعب في توجيه الدين دورها كذلك فتمنع الشعوذة وتوقف المتاجرة بهـ الى ما هنالك من مجالات ومواقف تستطيع التدخل فيها . من الناحية النظرية الصرفة لا يخرج هذا الدور عن اطار التفكير السياسي الممتد من جمهورية افلاطون حيث تتولى الحكومة كل التربية . الى مدينة الفارابي وسياساته المدنية حيث دور الحكومة لا يقل مجاله عما يفترض الكواكبي . ومروراً بين هذا وذاك بتراث غزير يحسب للحكومة ، بصفتها الهيئة المسؤولة عن توجيه الامور وتصريفها دورها الاول في هذا التوجيه[13] .

---

(13) حول ضرورة تدخل الدولة في التربية ، راجع العروي ، مفهوم الدولة ص 18 - 19. « من يتكلم عن التربية . . . يتكلم حتماً عن الدولة ، كل مربي لا بد له من مربي والدولة هي مربية المربين » يقول العروي .

ثانياً : ان هذا التمهيد لا يحل مشكلة ما يعني الكواكبي بالحكومات المنتظمة . لكن سياق افكاره قد يوحي لنا انه يعني بها نمط الدولة الديموقراطية بالشكل الذي تشكلت فيه في اوروبا ، اي تلك الحكومات التي تستند الى دساتير وقوانين واحكام وضعية تنظيم الحياة ، بما في ذلك التربية من خلال ادارات ومؤسسات متخصصة تعنى بذلك .

مهما يكن من امر فملاحظات الكواكبي تقدم شيئاً جديداً جديراً بالعناية . او الى تلك الاشارات ، وجوب اقرار التعليم الالزامي من الابتدائي بلوغاً حتى المراتب العليا . مع ضرورة ترافق التعليم ـ المدرسي بالطبع ـ بمرافق اخرى تساعد على استكمال العملية التربوية بما يلزم من ثقافة عامة تساهم فيها المتاحف والتماثيل والنصب التذكارية والمكاتب العامة بنصيب وافر . هذا التصور يجب ان يتماشى بدوره مع الاهداف والتطلعات القومية التي تضعها الحكومة . هذا الى جانب التوجه الملي ـ اي الديني . بموجب هذه التطلعات يسير ابناء الأمة حتى تحفظ العادات والتقاليد وتصبح راسخة في ذهن الناشئة وابناء الشعب ومنذ حداثة سنهم . ولكن هذه الرقابة ، المتعلقة بالتوجيه ، يجب ان لا تكون مباشرة حتى لا تتدخل الحكومة بحرية الاشخاص فتحدها وتقلل من فرص الاستقلال الشخصي وفرص بناء الفرد لذاته بناءً ذاتياً حراً . « على الحكومة ان تلاحظ كل شؤون المرء ولكن من بعيد كي لا تخل بحريته واستقلاله الشخصي . فلا تقرب منه إلا اذا جنى جرماً لتعاقبه ، او مات لتواريه » (طبائع ص 191) . فالحكومة ليست مطلقة ، بل مقيدة بقوانين .

ثمة وجوه شبه متعددة بين افكار الكواكبي بخصوص التربية ، وبين افكار الطهطاوي بالموضوع نفسه . فالطهطاوي ايضاً ينظر إلى نقطة البداية في التربية من المنزل . فللعائلة الدور الاول في هذا المجال . كذلك طالب الطهطاوي بالزامية التعليم على الاقل في المراحل الابتدائية ، لكن الطهطاوي كان اكثر توسعاً بخصوص تقسيم مراحل التعليم من الابتدائي الى المتوسط بلوغاً الى اعلى المراتب . كذلك اولى الطهطاوي مسألة تعليم البنات عناية اوفى من الكواكبي . اما الفكرة الاهم التي يتشارك فيها الطهطاوي مع الكواكبي فهي فرض نوع من رقابة الدولة للعملية التربوية ككل . ان العلوم لا تنتشر في عصر إلا باعانة صاحب الدولة . وفي الامثال الحكمية : « الناس

على دين ملوكهم »[14]. كذلك اظهر التونسي توسعاً اوفى في مسألة التعليم والبرامج وكذلك في مسألة الثقافة العامة ، وذلك من خلال عرضه (المقتضب) لمختلف التيارات الفكرية والسياسية والاتجاهات والاكتشافات العلمية التي شهدتها اوروبا منذ عصر النهضة[15]. كذلك اثار التونسي الانتباه الى انتشار الكتب والمطبوعات والى انتشار المتاحف والمكتبات العامة . وكلها امور تساعد في تنمية افق الافراد وتحثهم على العلم والتعلم . قد تكون هذه الافكار جزءاً من المصادر التي استقى منها او استند اليها الكواكبي في بعض آرائه . كذلك اهتم الطهطاوي ايضاً باظهار دور هذه المؤسسات التعليمية ، وذلك من خلال نقله لاعجابه بما شاهد من مكتبات عامة وحدائق ومتاحف علمية متعددة . كما اودع ذلك كله في وصفه لاحوال ا وروبا التي عرفها من خلال زيارته لفرنسا ، في كتابه تخليص الابريز[16].

ثمة مسألة اخرى تطالعنا في افكار الكواكبي التربوية وهي الاشارة الى الوسط الاجتماعي الذي تتكيف معه التربية . فقد رأى الكواكبي ان الفقراء هم ابعد الناس عن جو التربية . خاصة في ظل اوضاع اجتماعية وسياسية غير صحيحة ، كتلك التي تسود زمن الاستبداد . « للسعة والفقر ايضاً دخل كبير في تسهيل التربية ، واين هم الاسراء من السعة » (طبائع ص 194). صحيح ان الكواكبي لا يعتبر كالطهطاوي ان ابناء الاغنياء هم الاولى والاحق بالعناية التربوية والمدرسية . ولكن ملاحظاته توحي بان حظ الفقير في اكتساب العلم والتربية ضعيف الى حد الانعدام . لان على هذا ان يباشر حياته اليومية المثقلة بالهموم وبالمآسي قبل ان يفكر بإضاعة الوقت في عمل لا يبدو مردوده واضحاً امامه ولا قريباً اجله . لذلك ينغمس الفقير في ملذات لا طائل تحتها ، وفي التحايل على سيده وعلى لقمة عيشه . صحيح ان الاغنياء ايضاً يعانون في ظل الاستبداد . لكن معاناتهم تبقى آنية ونفسية في جزء منها . اما معاناة الفقير فيومية حياتية . لا بل انها في جزء كبير منها وليدة التربية بالذات . وليدة الخضوع للظروف

---

(14) بالنسبة للطهطاوي قد يعني ذلك تقديراً منه لاسياده من سلالة محمد علي الذين ارسلوه لفرنسا وكان في خدمتهم لزمن طويل .

(15) عرض التونسي لمضمون المناهج ومضمون « المتون » الكتب التي تستعمل في بعض المراحل التعليمية . التونسي ص 194 وما يلي . راجع ايضاً محمود حجازي عن الطهطاوي ص 93. راجع محمد عمارة الاعمال الكاملة للطهطاوي ج 1 ص 233 .

(16) راجع حجازي مرجع مذكور ص 118وما يلي .

الصعبة والالتزام القسري بالتكيف معها . وقد وصف الكواكبي هذه الحالة بشكل ينم عن الفهم الكامل للمعاناة الانسانية التي يعيش في ظلها اسير الاستبداد . كما صور نمط الحياة الرتيب في ظل هذه الاوضاع باحسن ما يكون التصوير . و«احسن» نريد بها الصدق الادبي والنفسي .

« اذا افتكرنا كيف ينشأ الاسير في البيت الفقير وكيف يتربى ، نجد انه يلقح به وفي الغالب ابواه متناكدان متشاكسان ، ثم اذا تحرك جنيناً حرك شراسة امه فشتمته ، او زاد آلام حياته فضربته ، فاذا ما نما ضيقت عليه بطنها لإلفتها الانحناء خمولاً والتصرر صغاراً ، والتقلص لضيق فراش الفقر ، ومتى ولدته ضغطت عليه بالقماط اقتصاداً او جهلاً ، فاذا تألم وبكى سدت فمه بثديها ، او قطعت نفسه خضاً بدوار السرير ، او سقته مخدراً عجزاً عن نفقة الطبيب ، فاذا ما فطم يأتيه الغذاء الفاسد يضيق معدته ويفسد مزاجه ، فان كان قوي البنية طويل العمر وترعرع ، يمنع من رياضة اللعب لضيق البيت ، فان سأل واستفهم ماذا ؟ وما هذا ؟ ليتعلم ، يزجر ويلكم لضيق خلق ابويه ، وان جالسهما ليألف المعاشرة وينتفي عنه التوحش ، يبعدانه كي لا يقف على اسرارهما فيسترقها منه الجيران الخلطاء . . . . فان عاش ونشأ وضع في مكتب او عند ذي صفة ، فيكون اكبر القصد ربطه عن السراح والمراح . فاذا بلغ الشباب ، ربطه اولياؤه على وتد الزواج كي لا يفر من مشاكلتهم في شقاء الحياة ليجني هو على نسله كما جنى عليه ابواه ثم هو يتولى التضييق على نفسه باطواق الجهل وقيود الخوف ، ويتولى المستبدون التضييق على عقله ولسانه وعمله وامله » (طبائع . ص : 194 - 195)[17] .

لا يلخص اقتباسنا الطويل هنا . وقد تعمدنا نقله ، كل ما يريد الكواكبي قوله . ومن نافل القول ايضاً التذكير بمضمون اشاراته ودلالتها . لكننا نذكر فقط ان هذا التصوير برغم قسوته ليس شيئاً معزولاً . بل غالباً ما يتردد . ثم انه ينم عن شعور عميق بوطأة الوسط الاجتماعي . هذا الوسط كيف يكون عوناً على التربية ؟ هذا ما أراده الكواكبي فعلاً . التربية علم وعمل في محيط ولاجل هذا المحيط ، فاذا كان المحيط تربة تنافي التربية وتعاندها فالعمل الاجدى يكون من اجل تغيير هذا المحيط . وهذا هو جوهر الفكر الاصلاحي بالاساس . الاصلاح لا يكون إلا بالعمل في محيط يراد له التغيير .

---

(17) راجع تعقيب فهمي جدعان على ذلك ، اسس التقدم 295.

فالاستبداد الذي يقمع الانسان ويجعل منه اسيراً يجب ان يتحول الى عدالـة وحريـة . حيث « يعيش الانسان نشيطاً على العمل بياض نهاره وعلى الفكر سواد ليله » (طبائع ص 191) . والكواكبي وإن لم يستعمل صيغة تدل على الأمر والإجبار والإلزام ، فلم تكن المقارنات الطويلة التي يعددها مجرد محطات للذكرى ، بقدر ما هي التعبير عن امنية يريد لها ان تتحقق ، ان للمقارنات المطولـة دافع اسلامي تحريضي او تعليمي في ادنى الحالات .

لهذه الاسباب نجد ان اهتمام الكـواكبي ، بشأن التـربية قـد انحصر بما تسميـه بالتربية العامة . لا بالتربية المدرسية وامـور التعليم والتلقين ومـا شابـه . ذلك ان الهم الفعلي يبقى في تربية المحيط . في ترويض الاوضاع السائدة وجعلها اوضاعاً في خـدمة الانسان ولمصلحته لا العكس . وهـذا ما يجعلنـا نصطدم عنـد الكواكبي بهـذه المسحة الانسانية والاخلاقية . وبهذه اللهجة الوصفية الواقعية . وكأنه يقرر امراً مفروغاً منه . وإن كان هذا الاسلوب لا يتوافق كلياً مع اصلاح يراد له ان يكون مبيناً عـلى التحليل وعلى تصور الحلول المناسبة . فانه في جزء كبير منـه يخدم هـذه الاغراض . وذلـك من خلال لفت النظر الى خطورة الاوضاع وتفاقمها والى وطأتها ووقعها من الناحية النفسية والاجتماعية .

بالرغم من ذلك كله ، فلم تغب النصائح والارشادات التربوية بطابعها التقليدي عن « طبائع الاستبداد » . وهي نصائـح مختصرة تقتصر عـلى ما لا بـد منه . ففي ظـل الاستبداد تكون التربية كعملية متكاملة « غير مقصودة ولا مقـدور عليها » (ص 197) ومن تلك القواعد التي يوليها مؤلفنا اهتمامه اعتبار التربية عملية تقوم على الاقناع على ما يرى « علماء الاجتماع والاخلاق والتربية » . فالاقناع خير من الترهيب ومن الترغيب . والاقناع يقوم على الحرية بين قطبي التربية ـ المعلم والمتعلم ـ الحرية التي تنمي الرغبة لا التي تقمعها . يتماشى ذلك مع قاعدة تربويـة هامـة اذ يجب ان يتعلم الناشيء بـطريق الاقناع اولاً . ثم يجب التدرج في اعطاء المعلومات حتى لا يثقل كاهل المتعلم بامور لا يستـطيع ان يفقههـا فتكون عقبـة له . وأخيـراً يجب الاهتمـام بميـول المتعلم واهـوائـه وقدراته . وهذا ايضاً يتمشى مع القواعد التربوية التي اقـرها علماء التـربية في العصـور الحديثة . ثم ان العلم يجب ان يكون خالصاً مجرداً من كل طمع في منفعة مادية ، كذلك يجب تجنب الزجر . فالاقناع والزجر امران لا يتفقان . ان القصاص والمعاقبـة امران لا يفيدان في زجر النفس ، ما لم يكن الوازع لها من داخلها . وهذه القاعدة تنسجم أيضاً مع التعاليم الشرعية التي تجعل الاقناع سبيلا في الهداية (ص 197) .

لا تنفصل هذه المبادىء التربوية العامة المختصرة والتي تتعلق بتهذيب النفس وأرشادها عن المبادىء التي تتناول الجسم ايضاً . وقد اوجزها الكواكبي باختصار شديد . مشدداً على « نظافة الجسم وتعويده على تحمل المشاق والمهارة في الحركات والتوقيت في النوم والغذاء والعبادة والترتيب في العمل وفي الرياضة وفي الراحة (ص 197) . هذه هي كل المبادىء المتعلقة بالجسم ـ وهي شديدة الاختصار ـ شديدة التركيز . والسبب في الاختصار يعود كما اسلفنا الى انصراف الكواكبي للتحدث عن التربية في اطارها العام . اي التربية التي تتناول وضع الفرد في محيطه ، وبالتالي تلك التي تهتم بالمحيط سبيلاً الى اصلاح الافراد . اذ كلما استقام المحيط وتحسن ، تحسنت حالة الافراد الذي يشكلون بمجموعهم ذلك المجتمع . ثم ان من مهام المصلح كمصلح ربط جل العمل بالمحيط . وهذا ما اراده الكواكبي وما فعله حقاً . لذلك جاء حديثه على التربية شديد الاختصار . حتى في ام القرى حيث نجد بعض الفقرات الاكثر توسعاً لا يخرج الكواكبي عن هذا الاطار . فمقولات الكواكبي المتعلقة بالتربية هي اولاً ليست وافية ، ثم انها في الغالب انتقادات لأوجه من النشاط الاجتماعي كتقليد الناشئة للغرب واهمالها قضاياها الدينية ، بل حتى القومية[18] . وفي نهاية ام القرى تلخيص لمجمل اسباب الفتور التي اصابت الشرق ، ومن اجل معالجة هذا الفتور ابرز الكواكبي دور العلم والتربية وضرورة تعليم الناشئة بشكل تدريجي يقوم على تأهيلها بواسطة متعلمين اكفاء متنورين[19] .

نستطيع ان نضيف لذلك اهتمام الكواكبي بالدعوة لتعميم القراءة والكتابة ، وهذا ما عناه بالزامية التعليم . ولكن الكواكبي قد اعطى ايضاً التعليم المهني عناية خاصة ، فدعى للاهتمام بهذا الفرع حتى تتقدم الصنائع والفنون[20] . ولاجل كل ذلك رأى منفعة اكيدة في الاهتمام بامور اللغة وتوحيد طريقة تدريسها . وهذا ما اعطاه الطهطاوي ايضاً الاهتمام الكافي بعد معاينته للطرق المنهجية التي يتم بها تعليم اللغات ، ومنها العربية كما يجري في مدرسة الالسن الشرقية ـ وقد ساهم الطهطاوي مباشرة بذلك إن من خلال مؤلفاته او من خلال رعايته للمدارس ومدارس الترجمة التي انشأها[21] .

---

(18) ام القرى 331 .
(19) ام القرى 335 .

(20) Tapiers , N . les ideés referm ostes dal - Kawakibi . P. 62 .

(21) قابل مع الطهطاوي : نظرات في التربية والتعليم ـ مقدمة الاعمال الكاملة للطهطاوي ص231 ـ وما يلي .

عدا ذلك تظل أفكار الكواكبي التربوية في اطـار العموميـات . ولكننا نستـدرك لنقول ان أبحاثه في المجالات الأخرى قد تكمل ابحاثه في التربية كما لاحظنا في الفقرات التي يعرض فيها لوضعية العلم في ظل الاستبداد ، وبالتالي تصنيفه للعلوم النافعة . اي لتلك التي تنور الذهن وتساعد على مضاهاة الغرب في رقيه وتقدمه وسبقه العلمي . وكل هذه الاوصاف والمعالجات تصب في خانة واحدة : خانة التربية في اطارها العام . الاطار الاجتماعي بطابعه الشمولي ، ذلك الاطار الذي لو تم اصلاحه ومعالجة شأنه لهان بعد ذلك امر معالجة التربية في اطارها التقليدي ، اطار المعلم والمتعلم والمـدرسة والكتـاب وسوى ذلك . لا نقول ذلك لتبـرير التقصـير في هذه النقـطة ، بل لنؤكـد على الـطابع الشمولي الذي اراده الكواكبي في طبائع الاستبداد . هذا الطابع الذي حدا به لتحويل كل همه وكل اسلوبه نحو قضية واحـدة : مناهضـة الاستبداد عن طـريق ابراز مضـاره ومساوئه وتأثيره في مجالات الحياة كافة . ومن تتبع هذا الاثر على الانسان روحاً وجسداً كان الحديث على التربية . ولذلك يصعب ان يكون إلا مختصراً لانه من موقع الدفاع .

بـالوصـول الى فصول « طبـائع الاستبـداد » الاخيرة نصـل الى جوهـر ما يـريد الكواكبي قوله حيث يتضح هدف الكتاب ان لجهة المقصود منه : بلوغ الترقي . او لجهة وصفه للوسيلة الناجعة في التخلص من الاستبداد . والهدفان هـدف واحد بـالنهايـة . فالاول يعني غياب الثاني . وغياب الثاني يعني حصول الاول . لذلك سنجد البحث اكثر تركيزاً . واحياناً سنجد ترداداً لما قرر سابقاً . مما يدفعنا احيانـاً لتكرار بعض الامـور او المضاعفة ما نستطيع الاستشهاد به من عبارات وفقرات يسوقها الكواكبي .

اما الترقي فهو المصطلح العام الذي يختاره الكواكبي للتعبير بواسـطته عن حـالة التمدن ، او عن حالة التطور الاجتماعي التي ينشدها . ويتضح من خـلال ما وسعنـا حتى الآن ، ومن خلال المقارنات الطويلة التي وردت ، وسـترد واصفة حـالة الشـرقي بالمقارنة مع الغربي ، ان الترقي المنشود هو بلوغ حالة من العلم والقوة والنظام لا يراها الآن في محيطه ، بل متمثلة في الغرب الذي سبق الشرق بمراحل .

« وكأني بسائلكم يسألني تاريخ التغالب بـين الشرق والغـرب ، فاجيب : بأنا كنا ارقى من الغرب علماً فنظاماً فقوة ، فكنا له اسياداً ! ثم جاء حين من الدهر لحق بنا الغرب فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالاً : ان فقناه شجاعة فاقنا عدداً ، وان فقناه ثروة فاقنا باجتماع كلمته . ثم جاء الزمن الأخير ترقى فيه الغرب علماً فنظاماً فقوة » (ص 211) يضـاف الى ذلـك مكـاسب سيـاسيـة بكسـره قيـود

الاستبداد ، ومكاسب علمية باكتشاف البارود او باستعماله وتطويعه لاسرار الكيمياء والميكانيك .

هذا هو محور الصراع ، لا بين الشرق والغرب وحسب ، بل بين كل ما تمثل هذه المبادىء من قيم متوفرة او مطلوبة . سلبية ام ايجابية . انه الصراع بين الانسان وذاته بين حاضره وماضيه ومستقبله . والانتقال عبر هذه القيم كالانتقال في الزمان او في المكان ولا يتم إلا بالحركة . الحركة التي اعتبرتها الفلسفة ، ومنذ ارسطو ، المقولة الوحيدة التي تؤدي الى التقدم . الى الانتقال من القوة الى الفعل . اي من طور اللا وجود الى الوجود المتمثل عيانياً في الاشياء كما في القيم[22]. والكواكبي بدوره يعطي الحركة بعدها الفلسفي ان صح التعبير . انها بمثابة العامل ، اي القوة الفاعلة لدى ارسطو ، اي اهم ما في الفلسفة . فالحركة عنده هي « السنة العاملة في الطبيعة ، السنة العاملة في المادة واعراضها ، وفي الكيفيات ومركباتها » (ص 198). بعبارات اكثر تقنية ، الحركة هي المقولة الفاعلة في الطبيعة وفي المركبات . انها ما به الكون والفساد . والترقي من هذا المنظار هو الحركة الصاعدة ـ حركة الشخوص ، كما يقول الكواكبي . اي الحركة التي تقابل الهبوط . ولكي تكون الحركة فاعلة بهذا الشكل فلا بد لها ان تكون حركة كلية تتناول الشخصية الانسانية في كافة ابعادها ، الجسمية والنفسية والعقلية .

من الطبيعي ان لا تكون هذه الحركة مطردة الصعود . بل متعرجة في صعودها ، اذا جاز لنا مثل هذا القول . انها حركة الحياة ، حركة الكائن الحي (الفرد او الجماعة) . فالانسان لا يمكن ان يستمر في حالة صعود مستمرة ، في حركة تصاعدية متواصلة ، ولا بد له من ان يعرف مراحل هبوط كما يعرف مراحل الصعود ، تماماً كما يعرف الصحة والمرض . ولكن الحكم الاخير انما يتناول النتائج في ابعادها النهائية . فاذا « رأينا في امة آثار حركة الترقي هي الغالبة على افرادها حكمنا لها بالحياة . ومتى رأينا عكس ذلك قضينا عليها بالموت » (طبائع 198). ان معيار نجاح الحركة هو بلوغ درجات رقي معينة . او بلوغ درجات رقي متواصلة . فكل توقف يعني هبوطاً . والهبوط هو حركة الانحلال فالموت . واذا جاز لنا ان نطبق ذلك على ما يريده الكواكبي لجاز لنا القول ان الحركة التي توقفت مع توقف العلم هي حركة هبوط لو استمرت لادت فعلاً للانحلال فالموت . فتحليل الكواكبي النظري يستند فعلاً الى مقومات عملية . او بالاصح الى امثلة

---

22) راجع عن ارسطو . محمد علي ابو ريان ـ ارسطو والمدارس المتأخرة ص : 88وما يلي .

تـاريخية تنـطبق على الـوضع الـذي يريـد انقاذه كـما تنطبق عـلى اوضـاع أخـرى متشابهة . فمعظم الأمم شهدت وتشهد هذا التدافع الحـركي . والعبرة الأخيـرة هي في النتائج التي يجب ان تكـون ايجابيـة اذا ما اريـد فعلاً انقـاذ الاوضاع من المستنقع التي تتردى فيه .

ان ما يصح عـلى الافراد يصـح ايضاً في الأمم . وذلـك تبعاً لتعـريف الكواكبي للامة . اذ هي « مجموعة افراد يجمعهم نسب او وطن او لغة او دين [24]. وهو تعريف عام يصلح ان يكون تعـريفاً اجتمـاعياً اكـثر مما يصلح في المجـال السياسي . وهـذا ما توضحه شروحات الكواكبي اللاحقة والمختصرة . حيث يعتبره بناءً من مجمـوع الافراد التي يشكلها . كالبناء المؤلف من انقاض ، فحسبـما تكون هـذه يكون البنـاء في جمالـه وقوته ، او في عكس ذلك. وهكذا تتبع الامة الافراد . فاذا تقدم هؤلاء تقدمت الامة . بل ان الفرد الواحد ليستطيع التأثير في الأمة . كما لو كانت الأمة حصناً ، فاختل حجر فيه اختل الحصن باكمله .

هذا هو تصوير الكواكبي للأمة . والارجح انه يقصد بها ذلك البناء الاجتماعي الذي نطلق على مجموعه اسم المجتمع ، اذ ان المجتمع ليس شيئاً مغايراً لمجموع الافراد الذين يتحدون بخاصية معينة . لذلك اعتبر ان الأمة هي مجموعة أفراد يجمعها نسب او وطن او لغة او دين . ولنلاحظ التشريد على لفظ او بدل العطف و . صحيح ان المجتمع بعرف علم الاجتماع الحديث هو شيء مغـاير لمجمـوع افراده . ولكن الكـواكبي ليس بـوارد التنظير . وتحـديد المجتمـع ليس من اختصاصـه . لكن الأمر الاسـاسي في هذه المقولات هو التأكيد على دور الفرد في البنـاء الاجتماعي . لـلافراد دورهم الايجـابي في عملية البناء . والمجموع ليس سوى حاصل ما يقوم به الافراد . انه الجهد المشترك الذي يتوازى مع مقولاته السابقة في الاشتـراك العمومي وفي تقـاسم المنافـع العموميـة . وفي اعتبارات أخرى يأتي التركيز على دور الافراد تركيزاً على دور المصلح بالذات ـ الذي يناط بـه ـ او الذي يتصـدى لعمليـة الاصـلاح فيكـون هـو حجـر الـزاويـة في بنـاء الحصن الاجتماعي . لاحقاً سيومي الكواكبي الفرد مسؤولية اكبر في مجال الاصلاح .

اما الترقي المنشود فهو على درجات ، او على مستويات مختلفة . والمستوى الاول

---

(23) قابل مع جدعان ، اسس التقدم ص 296 وما يلي .

(24) حول مفهوم الامة ، راجع دراسة ناصيف نصار ، مفهوم الامة بين الدين والتاريخ ـ دار الطليعة بيروت 1978 ـ قابل مع الدوري التكوين التاريخي للامة العربية ص 173.

هو المستوى الذي يتناول الفرد في علاقته بذاته . « انه الترقي الحيوي الذي ينشده الانسان في جسمه صحة وتلذذاً ». وانطلاقاً من هذا المستوى ترتفع حركة الترقي في شخوص دائم ، الى العائلة ثم الى العشيرة فالى الانسانية جمعاء . وعماد هذا الترقي في مستوياته كافة الى جانب تهذيب الجسم ، تهذيب الروح والنفس والعقل بالعلم وبالقوة وبالفضائل الحسنة كالتعاون والتناصر[25]. والناظر في هذه الآراء لا يراها تبعد اطلاقاً عن الكمالات التي ارتآها الفلاسفة ضرورية لكمال الجسم والنفس في عملية تحصيل السعادة القائمة على صحة البدن والنفس معاً . يمكن ان نضيف لذلك ان المجتمع اي مجتمع لا يقوم إلا في اطار هذا النوع من الانسجام والتكامل ، انه البيئة الطبيعية التي تنمو فيها الشخصية وتتحقق . والكواكبي لا يبتعد عن ذلك فيسمي هذا الترقي كمالاً كما تفعل الفلسفة . إلا انه يربط هذا الكمال بالدور الذي يمكن للاديان ان تلعبه في عملية التهذيب والكمال . خاصة تلك الاديان التي تقول بوجود آخر بعد هذا الوجود بحيث تكون اعمال الفرد او تحصيله لكماله هنا شرط لثوابه هناك . هكذا يستطيع الدين ايضاً ان يساعد في بلوغ الترقي الذي ينشد الانسان ، افراداً او جماعات .

إلا ان شروط الترقي فتظل محصورة بالمحيط الذي يعيش الانسان وسطه . فالكمال ليس تحصيلاً بالمطلق . وقد يكون ذلك نقداً لطوباوية الفلسفة ومثاليتها ، بل تحصيل لما يمكن في مجتمع يستطيع ان يؤمن للافراد هذه الكمالات اولاً ثم الفرصة من اجل تحقيقها . لذلك لا يمكن لمجتمع اصابه العجز ان يكون الى جانب الافراد في عملية « شخوصهم ». كذلك لا يمكن ان يكون الاستبداد ذلك المناخ المناسب لحركة الترقي . فالترقي قبل كل شيء آخر عملية تقدم واعية تحتاج للارادة . والارادة التي تسلب بالاستبداد تقضي على صاحبها وتقضي على مجتمعها وتقضي ان يتحول الترقي المنشود الى تأخر يوازي الموت ، ان لم يكن الموت بعينه . هكذا « يصير الاستبداد كالعلق يطيب له المقام على امتصاص دم الأمة ، فلا ينفك عنها حتى تموت ويموت هو بموتها » (طبائع 199).

إلا ان حركة الترقي ليست حركة متصلة ومتواصلة ووجهتها الصعود الدائم . بل هي حركة تعرف الدفع الى الامام كما تعرف التراجع والهبوط . انها حركة المجتمع بالذات ، في صراعه لبقائه ولتطوره ، وفي صراعه مع المجتمعات الأخرى التي تقابله أو التي تحتك معه في علاقات ، حتى لو لم يوضح الكواكبي هذه الأمور . فقد شبه هذه

---

(25) جدعان مرجع مذكور 296.

الحركة بالحركة « الدودية التي تحصل بـالاندفـاع والانقباض (ص 199) ولكنـه ليس اندفاعـاً او انقباضـاً اعمى ، كحركـة الحيوان بـل هنالـك حركـة تتحكم فيها قـوانين محددة[26]. فالانسان تدفعـه للخروج من ذاتـه الرغبـات النفسية والعقليـة . وتقبضه « النواهي والموانع » الطبيعية والمزاحمة . فبقدر ما يتمظهر الفرد منساقاً لاهوائه ورغبـاته اللا واعية ، او حتى تلك الواعية الصادرة عن روية وتفكير ، وبقدر ما يتعرض للضغط سواء من الطبيعة او من المجتمع الذي عبر عنه بلفظ « المزاحمة » . او موانـع المزاحمـة . ومن محصلة هذه الحركة في اندفاعها وانقباضها تتكون الشخصية الانسانية . بما تملك من قيم تتراوح بين الخير والشر ، قطبا الاخلاق . بين السعادة والشقاء ، بين الهمة والعزيمة او بـين التخاذل والخسـران . وما ينـطبق على الافـراد ينطبق عـلى المجتمعـات ، تبعـاً للتعريف الذي يقول به الكواكبي كما مرَّ معنا ، اذ المجتمع كناية عن مجموع أفراده .

كيف يتم الترقي وسط هذا الصراع ؟ يقرر الكـواكبي ان السبيل الى التـرقي لا يكون إلا من خلال التوازن الدقيق بين هذه الأمور . بين طرفي الصراع الانسان برغباته وبقوة ارادته وتفكيره من جهة اولى ، والطبيعة والمجتمع من الجهة الثانية . بشكل يكون فيه التوازن موازيـاً لقوة التيار الكهربائي الذي يعتمد التناغم بين قوتيه السالبة والموجبة (ص 199) . وكل انتصار لطرف على آخر يعني الاخلال بالتوازن . خاصة حين تنتصر الـطبيعـة والمـزاحمـة . فـانتصـار الـطبيعـة يعني الاستسـلام لاهـواء الانسـان الطبيعية - الغريزية ، والانقياد للشهوات وللنفس الامارة بالسوء . وانتصار المزاحمة يعني التغلب وتزايد الاطماع وتأجيج الصراع بين افراد المجتمع الواحد ليفرض كل سيطرتـه على الآخر . وفي الطرف المقابل يعني انتصار العقل السيطرة بالارادة على النفس وعـلى ميلها (الطبيعي) للزيـغ وللشر . هكذا يلعب العقـل دور من يحد من انـدفاع النفس باتجاه الطبيعة او من اندفاعها في اتجاه الرغبات الاجتمـاعية التي لا تتـوافق مع احكـام العقل . او مع الحكمة النابعة من تحكيم العقل في مجريات الأمور . لقد اعطى الكواكبي العقل اهمية قصوى متحرراً بذلك من قيود شتى . اهمها قيود التقليد . بل لقد دعى مرار للاجتهاد للخروج من المماحكـات التي لا تقدم ولا تؤخـر شيئاً في الـدين . اذ لا تمس بجوهره اطلاقاً بل غالباً ما تكون هي العقبة نحو مزيد من التحرر ومن التعقل. هكذا لو اولى الفقهاء مسألة الاستبداد عنايتهم لعرفوا ان المسكين هو اسير هذا الوضع المتردي ، لا النازل في درجة اعلى او ادنى من درجة الفقير بحيث يستحق او لا يستحق شيئاً من مال

(26) جدعان مرجع مذكور 297.

الزكاة . وهذا كله لا يحتاج إلا لاطلاق الحرية في النظر والرأي[27] .

إن الزم ما يحتاجه المجتمع برأي الحكماء العاملين على رفعته ، ليس « سوى رفع الضغط عن العقول لتنطلق في النمو ، فتتمزق غيوم الاوهام التي تمطر المخاوف » (ص 200) . هذا الرأي مبدأي بعرف الكواكبي وقد دافع عنه مراراً . في الدعوة للعلم في التخلص من التمجد والتملق ، في الدعوة للتربية ، وفي اعتباره ايضاً ان الدين لا يمكن ان يكون عائقاً في هذا السبيل . وكأن الكواكبي في معرض المفاضلة بين العقل والنقل ، تلك المسألة التي اثيرت في وقت مبكر من الاسلام يفضل العقل . مع انه ليس في هذا الوارد لا الآن ولا في مجمل بحثه . ومع ذلك فردوده وإنتقادته المتكررة تصب في هذا الاتجاه . فالقائلون ان الدين والعقل ضدان هم من بعض الغلاة . اياً كان رأيهم في الدين ، سواء كان رأياً معطلاً للدين بالكلية ، كمن يقول ان فعل الدين في الحس كفعل الافيون ـ كما سبقت الاشارة لذلك . والكواكبي يكرر نفس العبارة مرة ثانية . فهذا برأي الكواكبي لا يصح إلا على الاديان الخرافية . وربما اراد بذلك الاديان والمعتقدات البدائية . او كان رأياً يعطل العقل بالكلية .

اما الدين الصحيح فلا يمكن ان يكون مبنياً إلا على العقل . وبذلك يسلم الدين ، وبالتالي الاسلام ، من قيود التفكير « بتفصح زيد او تحكم عمرو » كما يقول الكواكبي في اشارة واضحة لنقد التقليد (ص 201) .

« ان الناظر في القرآن حق النظر يرى انه لا يكلف الانسان قط بالاذعان لشيء فوق العقل ، بل يحذره من الايمان اتباعاً لرأي الغير او تقليداً للآباء . ويراه طافحاً بالتنبيه الى إعمال الانسان فكره ونظره . . . » ان التوحيد الذي جاءت به الاسلامية قد حررت الانسان من العبودية إلا لله وحده . وكل ما عدا ذلك فهو وليد الخوف والاوهام والخيال . (ص 201).

فالدين القائم على العقل هو الاقدر على تهذيب الاخلاق . وهو المعين على تحمل المشاق . وهو المقياس الذي به تتم الموازنة بين « الموانع والقوابض » في اندفاع النفس بين العقل والطبيعة . كفى الدين قدرة وقوة انه اعتق الانسان من الاوهام ومن الاستسلام للطبيعة وتفسير مظاهرها بطريقة خرافية تلصق الانسان بها وتجعله عبداً لها . فالدين اذا

---

(27) الكواكبي يعقب من خلال هذه الاشارة الى الفوارق بين الفقير والمسكين ، اذ ان تحديد كل منهما يعني تحديد حقه في الصدقات المتوجبة له من بيت المال . وهذه قضية تتطرق اليها كتب الفقه ، وقد تعرض لها الغزالي ايضاً .

كان قد توصل لذلك فعلاً فهو قد ساعد على تحرير الارادة والعزيمة وجعل الحكمة رائدة الانسان في تصرفاته وافعاله . لا بل ان الدين هو الذي حرر الانسان وعلمه الصبر والثبات فكيف يكون الدين بعد ذلك « افيوناً » يسيطر على الحس ويخدره ويمنعه من تحقيق غايته في الترقي .

بهذه الحجج يدفع الكواكبي التهمة عن الدين ككل ، وعن الاسلام كدين يؤمن بالعقل ويدعو للأخذ به . ومع ذلك فقد وقع الكواكبي اسير بعض منطلقاته النظرية . اذ اعتبر ان من ينكر دور الدين ليس إلا جاهلاً للاديان الصحيحة . حتى لو كانت دعوته تتشابه مع دعوة الدين في الحث على الخير والنهي عن الشر ، أوحب الانسانية « ونحو ذلك مما هو لا شيء في ذاته ، ولا شيء ايضاً بالنسبة الى تأثير طاعة الله والخوف منه لان الله حقيقة لا ريب فيها ، بل ولا خلاف إلا في الاسماء بين « الله » وبين « مادة » او « طبيعة » . ولولا ان الماديين والطبيعيين يأبون الاسترسال في البحث في صفات ما يسمونه مادة او طبيعة لالتقوا ولا شك مع الاسلام في نقطة واحدة ، فارتفع الخلاف العلمي واسلم الكل لله » (طبائع ص 202) .

ان النظرة التوحيدية للأمور التي تسوي بين كافة الفلسفات هي جزء من النظرة التوفيقية ككل . فالتوفيق غير ممكن دون احالة كل الجزئيات الى نوع من تآلف موحد متجانس . وقد سبق ان المحنا الى نمط توفيقية الكواكبي . فالمؤلف المصلح هو الذي يسوي الخلاف أياً كان ولا بأس من تسوية الخلافات الفكرية من اجل احداث التوافق المطلوب ومنعاً لكل شكل من اشكال الصراع . قد يكون هذا هو الحافز على نمط التسوية التي يقول بها الكواكبي . وقد يكون الحافز مجرد امنية . ولكن الاكيد انها لن تتحقق . فالى الآن لم يحصل هذا التوافق تاريخياً ، ولا يمكن ان يحصل في المستقبل . فالمذاهب الفكرية والفلسفية المتنوعة ليست نتائج يتم التوصل اليها بل هي منطلقات وفرضيات وقواعد منها يتم الانطلاق . وهذه القواعد والفرضيات هي التي تحدد النتائج لا العكس . وهذا ما لم يتداركه الكواكبي في محاولته التوفيقية . ان الفلسفة المادية او الطبيعية لا تصل الى المبدأ « مادة »، او الى المبدأ « طبيعة » إلا بقدر ما تنطلق منها لذلك لا يمكن ان تتخلى هذه الفلسفة عن المباديء التي تضعها لتنقلب فلسفة أخرى ليحل الله مكان المادة او العكس . ان مجال التوفيق ضيق جداً هنا . لا بل مستحيل وهذا ما لم يخطر ببال الكواكبي الذي آثر على ما يظهر المصالحة مع الافكار لا المواجهة معها . لقد آثر كسبها الى جانب الدين باضفاء صبغة عامة عليها لمجرد تشابهها ، ربما في الجانب الاخلاقي منها ـ مع ما تقول به الاديان .

اذا كان هذا هو المبدأ الموصل الى الترقي فما هو شكل الدعوة التي ترافق هذا المبدأ . ان الكواكبي ينتقل وبسرعة من طريقة في الكتابة والتحليل الى طريقة أخرى . فبدل الاسترسال في التحليل وكشف المعوقات التي تقف بوجه حركة الاندفاع للشخوص نحو الترقي ، يؤثر الكواكبي طريقة خطابية : « وعلى طريق اللوم الارشادي لاح لي ان اصور الرقي والانحطاط في النفس وكيف ينبغي للانسان العاقل ان يعاني ايقاظ قومه . . . . بنحو الخطابات الآتية . . . » (ص 202) . والخطابات الآتية عبارة عن توجه مباشر الى بني قومه، اولاً، ثم الى الانسانية جمعاء، باسلوب خطابي وجداني في الغالب ، يظهر حنق المؤلف على قومه لتلهيهم بالقشور ولغفلتهم عن حاضرهم ومستقبلهم .

بطريقة خطابية يتوجه الكواكبي اول الأمر الى اهله وبني قومه عامة متهماً اياهم بالذل والصغارة وبالتأخر ، كما لو انهم ينامون نومة اهل الكهف . فاذا ما استفاقوا « وجدوا ان الدنيا قد تغيرت فأخذتهم الدهشة والتزموا السكون » (ص 205) . ولعل احد اسباب تأخرهم بل اهم هذه الاسباب الحرص على التقليد والتبعية وغياب اي حس بالابداع . وكأنهم يعيشون في ماضيهم ولاجل هذا الماضي مما افسد رأيهم وضيع حزمهم وفرقهم شيعاً وفرقاً لا تريد سوى العيش حتى لو كانت عيشة المذلة . ولن تكون إلا كذلك في ظل الاستبداد . ولعل اهم اعراض هذه الأمراض الاجتماعية التي يعيشون هي التخلي عن الارادة . وهذا يعني ان يعيش الفرد منهم وكأنه لم يبلغ سن الرشد بعد . فاذا انطبق ذلك على الجماعة انطباقه على الافراد كانت النتيجة وخيمة بعواقبها . فهل من وضع اصعب من ذلك الذي تجد الأمة نفسها فيه ولم تبلغ بعد سن رشدها ؟ . اي انها ستكون عالة على غيرها منقادة لارادة اقوى ، وبالتالي لأمة أخرى أقوى واقدر منها . من كل ذلك يخلص الكواكبي الى النتيجة الحتمية التالية : ان الحالة هذه لا تستطيع الانتظار ، ولا يمكن السكوت عليها . ولا يجوز احتمال الظلم الى ما لا نهاية . بل لا بد من التضحية ، فاذا كان التراجع او التأخر هو المسير للمواقف وللاشخاص وللأمم ، وهذا ما يوازي الموت الافرادي او الجماعي ، فلماذا ينتظر المرء هذا المصير المحتوم : « فهلا اخبرتموني لماذا تحكمون فيكم الظالمين حتى في الموت ؟ اليس لكم من الخيار ان تموتوا كما تشاؤون ، لا كما يشاء الظالمون ؟ هل سلب الاستبداد ارادتكم حتى في الموت . . . » (ص 206) . فاذا تساوت الأمور

في الموت فلماذا لا يختار الانسان موتة الحرية والشهادة على موتة الجبن والانتظار .
« ان الحرية هي شجرة الخلد ، وسقياها قطرات من الدم الأحمر المسفوح .
والاسارة هي شجرة الزقوم ، وسقياها انهر من الدم الابيض اي الدموع » .
(ص 206) والفارق كبير بين القطرات . قد يكون الدافع التحريض على مواجهة الأمر الواقع تمهيداً للخروج منه . وإلا لا تفسير لدينا لماذا استعمل الكواكبي (فجأة) هذا الاسلوب الخطابي المباشر .

اذا كان هذا هو توجه الكواكبي الى الناس عامة . فان التوجه الى المسلمين بخاصة وفي جميع اقطارهم لا يقل تجريحاً وقسوة . ولعل اهم خطوطه التأكيد على ان الـدين في جوهره هو غير الدين الذي يمارس ، ويتهم بانه السبب في الداء الذي اصاب الشرق . فالدين بفطرته الاولى لا يقول بالظلم ، ولا يؤمن بالاستبداد . فالذي اوصل الأمور الى ما وصلت اليه ليس سوى السياسة التي اتبعها « الساسة الاولـون والعلماء المنافقـون » . وهذا ما عطل دور الفرد الذي له وحده ان يميز الخير من الشر ، والعمل الصـالح من العمل الطالح . فلماذا يتساهل الانسان في هذا الواجب . والايات التي امرت بالمعروف ونهت عن المنكر لم تكلف احداً القيام بهذا العمـل مكان الاخـر . بل تـوجهت للناس كافة . وعلى كل فرد ان يأخذ بمضمونها ويعمل بموجبه . وهذا ما لم يحصل . إن الانقياد للسياسة وللتقليد قد افسد الامور واوصل الى الاتكال والاستسلام السياسي والديني بل الحياتي ايضاً . وهذه حالات لا تطاق .

اذا كان هذا ما اصاب المسلمين عامـة فان مـا اصاب النـاطقين بـالضاد منهم ، العرب، اشد واقسى . فعدا عن اشتراكهم في مآسي غيرهم فانهم قد تخلوا عن رسالتهم الحضارية السابقة . رسالة « المتنورين السابقين »[28] . هذه الرسالة التي تجلت في امرين لا ثالث لهما ، حمـل رسالـة العلم ورسالـة الوحـدة ـ او التوحيـد . وهذان همـا المبدآن الوحيدان اللذان يؤديان الى القوة والمنعة . وباجتماع كل ذلك يحصل التـرقي تمامـاً كما حصـل في الماضي حيـن اكـد العـرب بـاتحـادهم وعلومهم وقـومتهم وتفـوقهم وقـادوا انتصاراتهم بل اوصلوها الى الأمم الأخرى . والكواكبي بعد التذكير بهذا الماضي يؤكد ان هذه الوسائل ما زالت الوحيدة الصالحة . وهذا ما اهتدت اليه الأمم الحديثة ، حيث « هداها العلم بطرائق شتى واصول راسخة للاتحاد الوطني » (طبائع ص 208) . وفي

(28) حول هذه التفرقة ، او المقارنة بين شرقي وغربي ، راجع الدوري ، مرجع مذكور ص 168-169 .
محمد عمارة مقدمة الاعمال الكاملة للكواكبي ص 42 - 43 .

هذا الاطار وبنفس اللهجة الخطابية يتابع الكواكبي صرخته في سبيل العلم والاتحاد[29]
« دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا ، نتفاهم بالفصحاء ، ونتراحم بالاخاء ونتواسى في الضراء . ونتساوى في الاسراء . دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الاديان تحكم في الأخرى فقط . دعونا نجتمع على كلمات سواء ، الا وهي : فلتحي الامة ، فليحي الوطن ، فلنحي طلقاء اعزاء » . (طبائع : ص 208) .

لا نريد ان نفصل هذه الجمل عن مجمل اقوال الكواكبي وآرائه رغم جرأتها ورغم لهجتها التي تبدو اذا ما عزلت نشازاً وعزفاً فريداً . فان ما يريده الكواكبي فعلاً هو عدم التذرع بالوحدة الدينية غطاءً للجم الحركات القومية ان صح القول وهذا ما ينسجم كلياً مع دعوته في « ام القرى » الى مزيد من اللا مركزية الادارية . ان لم يكن الاستقلال الناجز للجزيرة العربية . وقد يكون هذا هو مفهوم الوطن باعتقاده . وقد لاقت دعوة الكواكبي بعض الصدى عند رشيد رضا مثلاً الذي « يرى في ذلك وضع اساس للاستقلال الاسلامي باقامة دولة عربية اسلامية مع خليفة عربي في اشرف بقعة . وبعد هذا فبالدولة العربية تحيا لغة القرآن وبحياتها تحيا شريعة الاسلام»[30]. ولعل التعبير الاكمل عن هذه الآراء قد جاء ضمن دعوة الكواكبي باعادة الخلافة الى العرب، وبنقل مركزها الى مكة كما اورد ذلك في كتابه الثاني «ام القرى»[31]. ولكن هذا موضوع آخر . ثم ان الصرخة الثانية التي تكمل الاولى وتنسجم كلياً مع توجهه الاساسي في طبائع الاستبداد ، هي صرخته التي تدعو للحرية . وللعيش طلقاء اعزاء . وقد يكون ذلك ان جاز لنا الذهاب بعيداً في النتائج ، بالتخلص من نير الادارة العثمانية التي تحمل وحدها وزر اذلال مواطنيها . وهي السبب في تأخرهم . وقد ألمحنا مراراً الى ان كتاب الكواكبي طبائع الاستبداد انما كتب بوحي من هذه الاحداث ، والى كونه الرد المباشر على فترة الاستبداد الحميدي . حتى لو لم يصرح هو بشكل علني بذلك[32]. نريد

(29) لا شك ان ما يقصده الكواكبي بالعلم المؤدي الى الاتحاد الوطني ، هو العلم السياسي . السياسه ليست وليدة عصبية او تعاون طبيعي ، فالاصول العلمية ايضاً تبني اوطاناً موحدة ، وقد يكون ظهور القوميات احدى فروع هذا العلم السياسي .

(30) الدوري ، مرجع مذكور 167 و 170 - 173 .

(31) سبقت الاشارة الى ذلك ، كما اشرنا الى تأييد رشيد رضا لهذه الفكرة . وقد رأى فيها الدارسون بداية ظهور وعي قومي لدى هؤلاء المصلحين .

(32) الدوري ، مرجع مذكور 169 ـ في ام القرى اتهام مباشر للاتراك بالتهاون في امور الدولة والتفريط باجزاء منها ، واهمال ادارتها ، وسياستها بطريقة غير ديموقراطية .

من خلال هذا الاصرار توضيح امر جرى حوله اكثر من نقاش . وكنا قد لمحنا ايضاً سابقاً لبعض جوانبه . فالكواكبي لا يريد بذلك فصل الدين عن الدنيا . اي بعبارة أخرى ان الاتجاه العلماني الذي يحمله البعض للكواكبي لا ينطبق عليه بالضرورة . فالدعوة في بعدها الاول موجهة من اجل عدم المتاجرة بالدين وتحميله ما لا يحمل . يجب فصل الدين عن استغلال الدين باظهار التدين وتفسيره بكثرة العبادة . يجب عدم التلويح بالدين اداة تضاف الى الادوات العسكرية من اجل تخدير العامة واسكات صوتها المطالب بالعدالة والمساواة والمشاركة . وقد استعان الحكم زمن الكواكبي كما نعلم بالعلماء والمتدينين على اختلاف مراتبهم ومشاربهم من اجل احكام سيطرته واعطاء خلافته تأكيداً افتقدته منذ اجيال بعيدة .

يقول الدكتور عبد العزيز الدوري ، « اكد عبد الحميد الخلافة العثمانية ودعمها بفكرة الجامعة الاسلامية ، وربما اراد بذلك دعم الدولة في وجه الخطر الغربي ، ولعله رأى في الفكرة اسناداً لحكمه ضد الاحرار والمعارضين ، ومواجهة ما يروج في بعض الاوساط من التطلع الى خلافة عربية ، وافاد من موجة التنبه الاسلامي في الربع الأخير للقرن ، وفي عام 1888 دعا جمال الدين الافغاني داعية الجامعة الاسلامية الى الاستانة وابقاه فيها . واحاط نفسه بعدد من العلماء والمشايخ وخاصة من الصوفية ، كما انه عمل على استمالة العرب اليه لكسب ودهم وذلك بتعيين البعض في مراكز مهمة عسكرية ومدنية »[33]. وهذا ما تؤكده عبارات مماثلة نجدها عند الكواكبي بالذات . اذ يؤكد ان التدين شأن فردي وهو بلا شك يقصد رفض ذلك الاتجار الرخيص بالدين . او استغلال الدين لمآرب سياسية او مصلحية . « يا قوم واريد بكم شباب اليوم رجال الغد ، شباب الفكر ورجال الجد ، اعيذكم من الخزي والخذلان بتفرقة الاديان واعيذكم من الجهل ، جهل ان الدينونة لله ، وهو سبحانه ولي السرائر والضمائر . « **ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة** » (طبائع ص 210) . ان تسليط سيف الدين على العامة امر مرفوض . فالدين العلاقة بالله وهو وحده الذي يدين . والكواكبي اعلن اكثر من مرة حرصه على الطابع الانساني والاخلاقي في التدين ، كما اعلن رفضه استغلال

---

(33) الدوري 164. النص . وراجع ايضاً الهوامش الملحقة به حيث يقدم بعض الاسماء التي تعاونت مع الحكم في الادارة او في تأييدها له .

الدين في اضفاء الشرعية على سياسة الاستبداد . لكنه كان دائماً مع احياء مؤسسات دينية وسياسية اثبتت في فترات تاريخية جدواها ومصداقياتها . كالخلافة (خلافة الراشدين) والشورى والاحتساب لاهل الحل والعقد . وكل ذلك لا يعتبر فصلاً للدين عن الدولة ، بقدر ما يعتبر محاولة لتبييض صفحة الدين التي سودتها السياسة .

بعد التوجه الى الاسلام ثم الى العرب منهم ، يتوجه الكواكبي الى الانسانية جمعاء مكرساً ومن جديد صفحات مطولة للمقارنة بين الشرق والغرب . ولكن بنفس الاسلوب الخطابي ـ باللوم الارشادي كما يقول . والمشرق كما تتجلى صورته هنا ، شرق مقعد ، مختل النظام بعد ان كان سيد النظام والعلم . والشرق غني بخصب ارضه ومعادنه ووفرة زرعه ومواشيه ، لكنه افتقد التصنيع . غني بالمادة الاولى ، ولكنه بحاجة الى مديد العون اليه . ورفع يد الاستبداد عن رقاب بنيه . وتماسكه قائم على تحكيم العقل والمصلحة . ولذلك ايضاً وجهه السلبي ، فإذا اقتضت المصلحة ان يستعمر الغربي سواه لما تردد في ذلك . وهذا ما حصل فعلاً ، وما يحصل على الدوام في كل مرة تكون المصلحة رائد التصرف والموجه له . وقد وعى الكواكبي فعلاً هذه الحقيقة واشار اليها واعطى عليها امثلة حسية وتاريخية (طبائع ص 208) .

لكن النتيجة الحاسمة تظل دون شك في تلك المقارنة الموجزة وسننقلها بحرفيتها ، ليتضح لنا مدى الصراع بين الشرق والغرب ، وكيف يريد الكواكبي الشرق فعلاً . ومنه يتبين لنا ان الثورة الاصلاحية التي يقودها الكواكبي كانت ذات وجهين . فبقدر ما كانت ثورة على الداخل بفساده السياسي والاداري والتنظيمي كانت عيناً على الخارج ترقب ما يجري وتتمنى ، وتعمل للحاق به . بل وتحث على اخذ كل مبادرة تؤدي في السير بهذا الاتجاه . فالكواكبي لم يقف موقف الرافض بقدر ما وقف موقف المتصالح مع ذاته العارف لمصلحة قومه والداعي لملأ كل الفراغات التي تقادم عليها العهد واخلت بالصورة الصحيحة للنظام في الاسلام ، او بالاصح في بلاد الاسلام .

يقول الكواكبي : وكأني بسائلكم يسألني تاريخ التغالب بين الشرق والغرب ، فاجيب بأنا كنا ارقى من الغرب علماً فنظاماً فقوة ، فكنا له اسياداً ثم جاء حين من الدهر لحق بنا الغرب. . . ثم جاء الزمن الأخير ترقى فيه الغرب علماً فنظاماً فقوة. . . ولاجل اللحاق بهذا السبق لا بد من قرارات معينة اهمها

الصدق في الـدين وفي الاخلاق والاستقلال في الرأي والحرص على الحرية التامة . كذلك يجب الحرص على الوقت والعمل والاعتراف ان الشرف في العلم لا في سواه . وعدم الخوف إلا من الله وحده . وهذه نصائح عامة ولكنها تصب كلها في اطار عملية اعداد نفسي واجتماعي لمواجهة الماضي ومواجهة الـذات والمستقبل . (طبائع ص 210 - 211).

بعد هذه التعقيبات المطولة على الحالة التي يعيشها المجتمع الانساني في مشرقة او مغربه ، في عربه وعجمه يتناول الكواكبي مدلول الترقي الذي ينشد الوصول اليه . او الذي يريده لبني قومه . وهو يستخلص خصائص الترقي من جملة الاوصاف والحالات التي يتسم بها من برأيه بلغ مثل هذه المرتبة . واوصاف الترقي المنشود تقسم الى أقسام :

اولاً : لا بـد من الترقي الشخصي. وذلـك يعني الشعـور بنـوع من الاستقـلال الفردي الذي لا يمكن الوصول اليه إلا في ظل الحكومات المنتظمة . على ان يكون هذا الاستقلال شبيهاً بما وعدت به الاديان في الجنة . اي ان يعيش الانسان مستقلاً سعيداً وكأنه خلق وحده ، حياً خالداً . لا خطر على صحته ولا مانع يقف بوجه ملذاته الجسمية والنظرية والعقلية . اي ان يكون فرداً يساعده محيطه على بلوغ كل الكمالات التي تليق به كانسان حر مطلق الحرية . لا سلطان عليه ولا وازع إلا من ذاته ، كما لو كان عـالماً صغيراً، يعرف العدل ويطبقه وله في حكومته الضمان على ماله وشرفه بحيث لا يعرف الذل ولا الهوان ولا نير الاستعباد . انه الانسان الكـامل الـذي وصف متصوفـو القرن الخامس للهجرة وما بعده حاله إستناداً الى المقولات الفلسفيـة التي نادت كلهـا بتأمـين سعادة الفرد وتحقيقه لكماله . وانسان الكواكبي البالغ من الترقي المرحلة الاعلى (وهذه بالطبع امنية يريد لهـا التحقق) لا يقل عن انسـان الفلسفة كمـالاً وسعادة . (طبـائع ص 214) .

لكن انسـان الكواكبي ليس الفـرد وحسب . بل هـو الانسان في محيطـه . انـه المنتمي الى جماعة ، الى العائلة اولاً والعشيرة ثانياً . وبالتالي يجب ان يكون عضواً فعالاً وناجحاً وسط هذه الجماعة . واهم من ذلك ، ان يؤدي وظيفته كاملة تجاه الجماعـة . يجب « ان يعيش الانسان معتبراً نفسه من وجه غنياً عن العالمين ومن وجه عضواً حقيقياً من جسم حي هو العائلة ثم الامة ، ثم البشر » (ص 214). الترقي المنشود هو فعل الفـرد في محيطه ، انـه ثمرة العمـل ، انه الـوظيفة التي يؤديهـا الافراد كـلٌ من موقعـه ومركزه . لا بد ان يعد كل فرد نفسه لوظيفة في قيام حياة عائلته اولاً ثم حياة قومه ثانياً .

ومن لا يكون كذلك ، ومن لا يقوم بما يصلح له يعيش حقيراً مهاناً ، كلاً متكلاً على غيره . فهو يستحق الموت لا الحياة ، فلا سبيل الى القوة إلا بالعمل ، والعمل لا يقوم إلا بالعلم ، والعلم والمال هما عماد الحياة والقوة . والمال كما نعلم ليس سوى مقابل العمل وثمرته الوحيدة . بهذا التلخيص الشديد يحدد الكواكبي المشكلة التي يعاني منها محيطه . والمقارنة البسيطة تظهر بوضوح ان الكواكبي فيما يدعو اليه ، انما يحاول التنبيه الى سبق الغرب العلمي والصناعي للشرق . او بعبارة أخرى الى استثمار الغرب لسبقه هذا في تحقيق انجازات الثورة الصناعية التي قلبت نمط الحياة عنده . وهو نمط ان لم يعجب الكواكبي ، وقد وصفه اكثر من مرة بالمادية وبقلب العلاقات الاسرية ، فهو نمط متقدم او متفوق على الاوضاع التي يعيشها الشرق ولا بد من اخذه بالحساب . الكواكبي لم يذكر ولا مرة واحدة بوجوب تقليد الغرب، او اخذ تقنيته . ولكن الغرب كان ماثلاً كل مرة يتكلم فيها على الترقي والتقدم وسبق العلم والقوة ، وتنظيم الحكومات وعلوم السياسة وما شابه .

إلا ان الترقي ليس كله مادياً ، بل لا بد من كمالات اخلاقية تماشي التقدم المادي ، على سبيل التحصن ربما من الانجراف نحو مادية الغرب[34]. صحيح ان الكواكبي لا يقول ذلك بالحرف الواحد ، ولكن السياق لا بد له ان يوصلنا لهذه النتائج . لكن المؤلف لم يتوسع ما فيه الكفاية محيلاً الى المصنفات الاخلاقية والكتب السماوية التي تختزن مثل هذه الكمالات . ولكن الاشارة قد سبقت الى بعض هذه الكمالات وموقعها من افكار الكواكبي الذي يؤكد على وجوب ان يولي الفرد العناية الاولى لحياة امته متدرجاً بعد ذلك الى حريته فامنه فرفاهيته . على الفرد ان يترفع عن ذاته اذا اراد لامته ان تعيش . الكمالات التي يحصلها يجب توظيفها للمصلحة العامة ، لا للمصلحة الخاصة . للصالح العام لا للمصالح الشخصية . بهذا النوع من الكمالات يخدم الانسان محيطه ويساعده في الترقي المنشود . (طبائع ص 216) .

ان ذلك كله يبقى مرتهناً ايضاً بما تقدمه الحكومات وما يقدمه المحيط للافراد . ففي ظل مجتمع يسوده الاستبداد يبقى تحصيل هذه الكمالات فضلاً عن تطبيقها حلماً من الاحلام ، وامنية عزيزة التحقيق . ان المناخ الحق الذي يؤمن

---

(34) الطهطاوي ايضاً قسم التمدن الى قسمين ـ معنوي وهو ما يتعلق بالاخلاق والادب ، ومادي يتعلق بالتقدم في مجالات الاقتصاد والعمل والانتاج . راجع مناهج الالباب المصرية ـ الاعمال الكاملة ج 1. ص 250.

هذه المعطيات ويساعد في تحقيقها هو مناخ الحكومات المنظمة التي تجعل التشريع في يد الامة حيث لا قوة ولا نفوذ إلا للمجموع « وحيث المحاكم تحاكم السلطان والصعلوك على السواء، فتحاكي في عدالتها المحكمة الكبرى الالهية » حيث لا يتعدى احد حدود الآخر وكأن البشر ملائكة لا يعصون امراً . (طبائع 216). وهذه هي امنية الكواكبي . بل هذا هو الحد الاعلى الذي يمكن ان يبلغه الترقي[35]. وهذا ما دفع ليفين كما اشرنا سابقاً لنعته بالطوباية . انه نوع من التفاؤل التاريخي الذي يريده كلٌ منا ، وهو ما يريده الكواكبي بالطبع . لكنه وبوحي من واقعيته يدرك تمام الادراك حدود ما يريد . لذلك يربطه بالمحيط ويدعو لتغييره . بل حتى لو تم ذلك فعلاً ، فالكواكبي يضيف ان تحقيق السعادة والكمال من الامور النسبية ، وهي امور لا ترتبط بالعمران وحده وان كان العمران يساعد عليها . فالعمران يساعد على الإسعاد كما قد يقضي على السعادة ، ربما بوحي من ابن خلدون . ومع ذلك فالكواكبي يعتبر ذلك امراً مقرراً في النص . ﴿ **حتى اذا اخذت الأرض زخرفتها وازينّت وظن اهلها انهم قادرون عليها اتاها امرنا ليلاً ونهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالامس** ﴾ (طبائع ص 216).

ما يهمنا هنا بالفعل ليس سوى التشديد على رغبة الكواكبي ببلوغ اقصى درجات الترقي ، فهذا ما رآه ضرورياً إذا ما اريد اسعاد الناس ، وهذا ما رآه ضرورياً بالقياس على ما توصل اليه الغرب في هذا الاطار . ولكن الاصرار القوي على ربط كل تقدم اخلاقي وعمراني شخصي او جماعي بالمحيط السياسي ، بل وشرطه باستبدال الاستبداد بنظام اكثر حرية واكثر « انتظاماً » لمن اكبر الادلة على ان كل تقدم في السياسة هو الشرط في الرقي وفي الترقي اياً كان نوعه . وهذا هو السبب في اصرار الكواكبي على ربط المسألة الاجتماعية والاخلاقية بالسياسة الرشيدة التي تسوي بين السلطان والصعلوك . وبالحكومات التي تربط كل حكم بالاحتكام الى الأمة . صحيح ان الاصلاح في جزء منه هو فعل اخلاقي ، والدين قد امر به من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولكن لا بد من حل عملي مباشر للتخلص من الاستبداد ، اي للتخلص من الموانع التي تقف حائلاً بين الافراد وبين طموحاتهم .

---

(35) وقد لاحظ ليفين ذلك واشار اليه معتبراً اياه نوعاً من الطوباوية وقد اشرنا الى ذلك في الفصل الثاني .

من هنا نخلص الى النتائج النهائية التي يريدها الكواكبي ، ونخلص بنتيجة اولية ثابتة . ان الاصلاح هو قبل كل شيء آخر اصلاح سياسي . فاذا تم اصلاح الاوضاع السائدة ، ربما يتكفل الدين ، او تتكفل المصنفات الاخلاقية بتحقيق الكمال النفسي والاخلاقي للفرد . المهم اصلاح الاوضاع وتحقيق حدٍ ادنى من العدالة والمساواة والشورى الدستورية .

* * *

الاستبداد والتخلص منه

هذا هو عنوان الفصل الأخير من كتاب الكواكبي . والنتائج التي توصل اليها الى الآن تؤكد جميعها على الطابع السياسي للكتاب . هذا بالرغم مما للاصلاح من وجوه أخرى . وفي نهاية الكتاب يفتح الكواكبي فصلاً يفترض ان يكون من اهم فصول كتابه . انه الفصل الخاص بكيفية التخلص من الاستبداد . اذ يفترض ان يكون هذا تلخيصاً للنتائج وباباً للمستقبل الخالص من اي وضع استبدادي . بحيث تطالعنا الحلول وتستوقفنا العبر التي يجب الخلوص اليها .

يقول الكواكبي في مستهل هذا الفصل بعد تقديم مبسط تناول فيه نمط انتقال الحياة من طور بدائي الى طور اكثر تنظيماً وتعقيداً[36] . « وتقرير شكل الحكومة هو اعظم واقدم مشكلة في البشر ، وهو المعترك الاكبر لافكار الباحثين ، والميدان الذي قلّ في البشر من لا يجول فيه على فيل من الفكر ، او على جمل من الجهل ، او على فرس من الفراسة ، او على حمار من الحمق ، حتى جاء الزمن الأخير فجال فيه انسان الغرب جولة المغوار ، المتطي في التدقيق مراكب البخار ، فقرر بعض قواعد اساسية في هذا الباب ، تضافر عليها العقل والتجريب ، وحصحص فيها الحق اليقين ، فصارت تعد من المقررات الاجتماعية عند الامم

---

(36) اشرنا اعلاه الى النمط الذي ابرز فيه الكواكبي ظهور الدولة . وتطورها . واشرنا الى التأثر بابن خلدون . وهنا يحاول الكواكبي ان ينسب هذه الافكار الى « مدرسة التاريخ الطبعي »، ربما الانتروبولوجيا ، مظهراً ووجودِ نوع من التطور اللا واعي من الحالة البدائية ـ حالة الافتراس حيث عاش الانسان كالحيوانات ، الى الدور الحضري ، دور تكون المدن وما رافقها من اشكال تنظيمية تصب في اطار شكل الدولة . وهي النتيجة التي يريد الوصول اليها ، ولذلك ينتقل بسرعة فلا يقف عند ضرورات هذا التطور او شروطه ونتائجه . بل يستعرض مراحل قصيرة لا رابط بينها ليصل الى النتيجة بضرورة وجود شكل من اشكال الدولة .

المترتبة ، ولا يعارض ذلك كون هذه الأمم لم تزل ايضاً منقسمة الى احزاب سياسية يختلفون شيعاً ، لان اختلافهم هو في وجوه تطبيق تلك القواعد وفروعها على احوالهم الخصوصية . وهذه القواعد التي قد صارت قضايا بديهية في الغرب ، لم تزل مجهولة او غريبة ، او منفوراً منها في الشرق ، لانها عند الاكثرين منهم لم تطرق سمعهم وعند البعض لم تنل التفاتهم وتدقيقهم ، وعند آخرين لم تحز قبولاً ، لانهم ذوو غرض او مسروقة قلوبهم ، او في قلوبهم مرض » (طبائع 217 - 218)[37] .

قد يكون اقتباسنا طويلاً ، وهذا ما قصدناه ، ولكن اذا كان علينا ان نحدد هدفاً لكتاب الكواكبي او نقطة بداية لتأملاته فعلينا فعلاً ان نضع هذه الملاحظات في صدر كتابه . وفي بداية بحثنا . فمما لا شك فيه ان بحث مقولة الدولة ، او شكل الحكومة كما يقول لمن اهم الامور واولها واكثرها تعقيداً[38] . انه ميدان كل الابحاث الفلسفية التي تتالت من افلاطون الى ارسطو الى كانت الى هجل الى ماركس الى ماكس فيبر والى آخر سلسلة الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء الانتربولوجيا . واذ كان الكواكبي لا يستعرض الاسماء بقدر ما يشير الى صعوبات فانه يدرك بالفعل ان لا حل لمجتمع تتردى فيه الاوضاع ما لم يوضع الحل للمشكلة السياسية فيه . إن كل انتصار في الاجتماع يستند الى انتصار في السياسة . وكل انتصار في السياسة الممارسة يستند الى انتصار في النظرية السياسية ». اما كيف يترجم الكواكبي هذه التصورات الى فعل ، او الى قرارات على الاقل يؤكد فيها ما يذهب اليه ؟ هنا نصل الى مفارقة صعبة . اذ نصطدم فعلاً بوعي الكواكبي الذي يتلمس المشكلة بكل ابعادها ، وبالحلول التي ينبه اليها . اذ تظل الحلول دون المطلوب بالرغم من الاحاطة بجوانب المشكلة .

علينا قبل اي شيء آخر ان نشير الى الاعتراف الذي يجاهر به الكواكبي . تقصير الفكر في المشرق من مجاراة الغرب في ميدان العلم السياسي . وهو تأكيد يثني على ما جاء في مقدمة الدراسة . اذ اعترف الكواكبي ايضاً ان علم السياسة علم غربي بالاساس .

---

(37) كذلك اعتبر الدوري في كتابه مفهوم الدولة ، ان تقرير هذه الاشكال لمن اصعب الأمور تحديداً . وقد حاول العروي ان يدلل على ذلك من خلال استعراضه لتطور الفكرة من الخرافة الى الفلسفة مستعرضاً بعض اهم المراحل التنظيرية لذلك .

(38) الحكومة هي التعبير الذي يعني الدولة بمفهوم رجال النهضة . هذا ما اوضحه الدكتور محمد حجازي في دراسته عن الطهطاوي ، راجع ص38.

ولكن سلسلة المقارنات المطولة قد اوصلت هنا الى نتائجها الحتمية . لقد طور الغرب قواعد سياسية لا بأس من الاخذ بها . وهي قواعد لا تتنافى مع مضمون الدين الاسلامي ، بل تؤكده ان صح التعبير . اذ ان الهدف من الممارسة السياسية لا يتعلق بالشكل ، بل يتعلق بمضمونها وبغاياتها . واذا كانت الغايات منسجمة مع التطلع الديني ، فلا مفارقة في الأمر . ولا مانع من الاقتباس او من اعتبار هذه المبادىء مبادىء صحيحة قد يمكن تطبيقها اذا ما توفر الجهاز والادارة التي تحسن الأخذ بها مع المحافظة على روحية الدين ، الذي ترك باب الاجتهاد مفتوحاً . ولم يقتصر على وضع نماذج يجب اعادتها او احيائها اياً كان السبيل . من هذه الزاوية يلتقي الكواكبي مع الطهطاوي الذي رأى في الفكر السياسي الغربي ما هو نافع مما يستوجب بالتالي الاستفادة منه وعدم النفور منه كلياً لانه ليس موجوداً في المشرق[39]. صحيح ان الاصول تراثية شأن العودة الى الشورى والخلافة . ولكن كل ذلك لا يقلل من شأن النجاح في الأمور التي توصل اليها الغرب[40]. وهي لا تعادي فكر الكواكبي ولا توجهه العام ، ما دام العقل هو الحكم فيها . يكفي ان يقرر الانسان بطريقة عقلية ما هو نافع له وما هو ضار حتى يكون اختياره في المكان الصحيح . وهذا ما افترضه الكواكبي اساساً في مباحثه سواء كانت اخلاقية ام سياسية ، عملية او نظرية .

اما القواعد البديهية الجديرة بالدراسة والشرح فالكواكبي لا يتناولها إلا بشكل عرضي شديد الاختصار . وهو يسميها مباحث (جمع مبحث) ، باعتبار انها قضايا جديرة فعلاً بالبحث وبالتعمق فيه . اختار الكواكبي 25 مبحثاً تتناول جميعها قضية سياسية واحدة . شكل الحكومة ، اي الدولة بتعريفها وبعملها ، بسلطاتها ، بحقوقها وواجباتها . وقد صاغ كل مبحث من هذه المباحث بطريقة جدلية تكثر فيها علامات الاستفهام والتعجب . تعمد فيها اظهار الشيء ونقيضه ، تقديم الفكرة وعكسها ، ليقول من خلال ذلك كله ، وباختصار شديد ان عكس السائد هو الصحيح . ان ما يعاند الاستبداد ويلغيه هو المبحث الذي يتوجب على الفكر السياسي الأخذ به .

يشرح الكواكبي وعلى مدى لا يتجاوز الصفحات الاربع مباحثه الخمسة

---

(39) راجع محمد عمارة ، الاعمال الكاملة للطهطاوي ، المقدمة ص 159 راجع ايضاً حجازي ، مرجع مذكور ص 41 - 45.

(40) هذا ما اشار اليه الدوري ، التكوين التاريخي للامة العربية ص 173. وتحكيم العقل امر تراثي يعود الى فلسفة الاعتزال ومن بعده الى التراث الفلسفي ككل .

والعشرون . وبعض هذه المباحث لا يتجاوز اكثر من سطرين اثنـين . ولكنها في مجموعها اختصار شديد لمعظم المواضيع التي تبحث في الفكـر السياسي الغـربي . من معنى الامة الى الدولة الى البحث في الحقوق حقوق المواطنين وحقوق الحكومة من خلال البحث في سلطاتها ووظائفها وكيفية توزيع كل ذلك ، وامكانية الفصل بين السلطات . وجوب الطاعة لهـا وتحت اي غطاء حتى لا نقـع في الاستبداد . واخيـراً يختم بمباحث تتنـاول مساهمـة الحكومـة في اعمال العمـران او مساهمتهـا في التـرقي بوجهيـه المادي والمعنـوي، ثم مبحث التخلص من الاستبـداد. وهـو المبحث الوحيد الـذي يفصله الكواكبي تـاركاً تفصيـل البقية عـلى همة القـارىء والمدققين والكتَّاب من ذوي الالباب تطبيقاً لقـاعدة « اتيـان البيوت من ابـوابها » (ص 222). وكأنه يقر بعدم استعداده لذلك. والارجح انه لا يريـد الخوض في هذا الموضوع ، او ان هذا ليس مجال التفصيل وربما كي لا يفهم منه التبشير بهذا النموذج من السياسة الغربية في معظم بنودها وتفاصيلها . فالكواكبي يؤثر التلميح هنا على التصريح اتخاذ الموقف ، ثم ان ما يريد ان يبلغه لا يتعدى التخلص من الاستبداد الذي يسيطر على البلاد سيطرته على الافئدة والعقول . فاذا انتهى هذا خرجت العقول من محبسها وكان اخذها بما يلزم من مبادىء مستحسنة ومجربة من باب تحصيل الحاصل .

إلا ان النـظرة المجملة على هـذه المباحث لا بـد ان تظهـر ولو اجـزاء مختلفة من وجهات نظر الكواكبي السياسية . وذلك لا يتم إلا من خلال إلتقاط النقاط الايجابية من وسط استفهامات الكواكبي المتكررة . والحكومة من خلال هذه النصوص لا تتمتع باكثر من صفة التواكلية « انها وكالة تقام بارادة الامة لاجل ادارة شؤونها المشتركة العمومية » (ص : 218). وهي بهذه الصفة لا تكون إلا انتخابية . واذا كانت السلطة وكالة لارادة الأمة ، فهذا يعني انها جامعة اختيارية ، تظل تابعة لارادة هذه الأمة، فلا يحق لهـا ان تستبد ولا يحق لها ان تكون سلطة فوق سلطة مجموعهم . ولذلك وجب وضع القوانين ومراعاة الأنظمة التي تنظم هذه العلاقة في اطار قطبيها ـ الحاكم والمحكوم ـ ومع ذلك لم يربط الكواكبي هذا الشرط بنوعية الحكومة . ففي اثناء تعليقه على هذا المبحث لم يتضح لنا قوله باي اختيار ، اذ اشار الى امكانيات متعددة كان تكون الحكومة ملكية مقيـدة ، رئاسية ، انتخابية ، الخ . ولكن الارجح انه مع كفاءة الحكم ومع مراقبته مراقبة تامة ، والمراقبة لا تكون إلا للامة .

بالنسبة للحقوق والحريات . ان الكواكبي مع الحرية في جميع مظاهرها ، حرية الفكر والعمل ، ومع عدم تدخل الحكومة إلا في « الشؤون العمومية » وعلى الحكومة من اجل تأمين هذه الحريات ان تحفظ حقوق جميع المواطنين وبالتساوي . هذا يستوجب الطاعة ، طاعة المواطنين ولكنها ليست طاعة عمياء . فاذا كان الحكم متنوراً متفهماً كانت الطاعة طاعة قناعة واقتناع . من هنا على الحكومة واجب وحفظ الأمن العام وحفظ سلطة القانون من خلال تأمين عدالة قضائية . والكواكبي مع التفريق بين السلطة ، اي انه مع الفصل بين السلطات ، وإن لم يقسمها التقسيم المتعارف عليه . اذ يسمي منها « السلطة السياسية والدينية والتعليم » . وهو الى جانب ذلك مع الاختصاص في تحمل هذه السلطات . وفصل السلطات يؤمن عدم استعمال السلطة او اساءة استعمالها » (طبائع ص 221) .

هذا من جانب . اما الجانب الأخير في هذه المباحث فيتعلق بوجوب اهتمام الحكومة ، اي الدولة بامور الصناعة والزراعة والتجارة . أي تلك الموارد التي تشكل في مجموعها مصادر الثروة العمومية ، كما يقول الطهطاوي في وصف هذه الموارد[41]. والكواكبي بدوره قد اعطاها الشأن الاول في تحقيق الترقي المادي المنشود . وقد جعل مبحث الترقي مبحثاً قائماً بذاته وحمل الدولة كذلك مهمة القيام به ، لعزة سكانها ورفعتهم .

اذا كان هذا تلخيصاً للمبادىء ـ المباحث ـ التي اعطى الكواكبي رؤوس اقلامها ، فلا يعني ذلك انتهاء البحث فيها . والكواكبي لا يريد سوى التنبيه اليها . وجميعها كما نرى مبادىء تتعلق بشكل الدولة ، ربما كما يريدها او كما تناهت اليه . وأخيراً ربما يعني بذلك الحكومات المنتظمة التي « وفقها الله لعمل الخير » كما قال اكثر من مرة . والاهم من ذلك كله ، اننا لا نجد خياراً حاسماً من قبل الكواكبي ، فهو يعرض هذه المبادىء من اجل ان يصار الى البحث بها . ولكن المقابلة بين نقيضين تدفعنا بالضرورة الى القول انه بوارد اختيار الافضل والاحسن ولذلك نرجح اعتماده تبني القول بهذه المبادىء الشديدة الاختصار . فمقابل الاستبداد لا بد من اختيار الحرية ، ومقابل الحكم المطلق لا بد من اختيار الحكم المقيد بقانون ، وبرقابة الامة ككل . ومقابل الهبوط والتأخر لا بد من التصويت الى جانب التقدم والتمدن واختيار سبل الترقي .

---

(41) راجع مناهج الالباب المصرية ـ الاعمال الكاملة ج 1 ص 307 - 210 - 312 .

اما ملاحظتنا الأخيرة فتتعلق بوجوه الشبه التي نلمحها عند الكواكبي من جهة وعند بعض مصلحي النهضة الآخرين خاصة كالطهطاوي . وقد اشرنا الى بعض هذه الوجوه. كذلك يتفق الكواكبي مع خير الدين التونسي في بعد نظرته الى القضية المطروحة ، قضية الدولة ـ فمع الحرص على الخلافة وتطويرها واعادتها الى العرب ، لم ير الكواكبي مانعاً في الاقتباس من انظمة غربية اذا امنت الغاية المرجوة في تحقيق العدالة والمساواة . قد تكون هذه الانظمة استكمالاً لنواقص برزت في اشكال الحكومات الأخرى . والتونسي قد حذر مراراً من الغفلة في التمادي والاعراض عما احرز به الغير شيئاً مما سبق. وقد استحسن على الدوام الموافقة على اقتباس الاعمال الحسنة والانظمة الحسنة انى كانت[42] . فالهدف النهائي ليس استعارة نظام حكم معين بقوانينه وجزئياته ، بل استعارة الغاية التي من اجلها يوضع النظام . وقد كان الكواكبي حريصاً باستمرار على التذكير بنتائج وغايات الحكومات التي يتناولها بالدرس سواء كانت دولة الراشدين او الحكومات المنتظمة التي تعمل لصالح شعوبها .

* * *

يبقى السؤال الاهم في هذه الدراسة ، وهو مطلب التخلص من الاستبداد ، وهذا ما يشكل هدف الكتاب بالاساس . فالمفروض ان تصب كل النتائج في هذا الغرض. وقد مرَّ معنا بعضاً من الاساليب التي رأى الكواكبي انها تريح من ظل الاستبداد . ولكن ذلك كان عرضاً . اما في هذا القسم فقد عقد الكواكبي لذلك مبحثاً مستقلاً . كان الفصل الأول فيه البحث في شكل الحكومة . . الدولة الممكنة التي تعتبر انظمتها انظمة نقيضة للاستبداد . ولكن يظل علينا استعراض الخطوات التي بها يرفع الاستبداد ، يفترض هنا ، وحسب ما اتضح في الصفحات السابقة ان يكون التوجه مباشرة لمناهضة الحكم العثماني . ولكن الكواكبي لم يسلك هذا المسلك بل آثر البقاء في جو التنظير الذي يوضح الاهداف العامة والبعيدة ، دون ان يدخل في تفاصيل الخطوات التالية . وقد كان هذا ايضاً المنهج الذي اتبع خلال معظم فصول كتابه ، وهذا ما يعطي الكتاب صفة شمولية ويجعل منه بحثاً متكاملاً يعي ابعاد المسائل المطروحة برمتها .

اختصر الكواكبي القواعد التي يراها مناسبة لرفع الاستبداد بثلاث . وهذه القواعد هي :

---

(42) التونسي ص 110 وما يلي . والطهطاوي في مناهج الالباب ص 258 يقدم تعريفاً مشابهاً لما يريده الكواكبي . فالتمدن عنده يعني تقدم الصنائع والفنون .

1 ـ الامة التي لا يشعر كلها او اكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية .
2 ـ الاستبداد لا يقاوم بالشدة انما يقاوم باللين والتدرج .
3 ـ يجب قبل مقاومة الاستبداد تهيئة ماذا يستبدل به الاستبداد[2].

وهذه قواعد ستوسع فيما يلي . وفي اطار سوقه هذه المباديء يذكر الكواكبي بالمؤلف الايطالي الفياري (Alfieri Vittoria)، ناقلاً عنه جملة وحيدة فيها انذار للمستبدين بقرب نهاية عهودهم . اذ يكفي ان يكونون ضحية مظلوم يغتالهم ويقضي على استبدادهم (ص 222). وهذه هي المناسبة الوحيدة التي يذكر بها الكواكبي بالكاتب الايطالي الذي ربطت بعض الدراسات اسمه بالكواكبي ، فاعتبر الكواكبي مقتبساً لافكاره ومواقفه . وقد اثبتنا في قسم سابق من هذه الدراسة جزءاً من الجدل الذي دار حول هذا الموضوع بالذات[42].

اما الآن فما هو مضمون القاعدة الاولى ؟

ان تعرض امة من الأمم للاستبداد يوازي تعرض الجسم للمرض . فاذا استحكم هذا المرض فهو سيؤدي الى الانتقال بالوضع من سيء الى اسوأ . كالمرض يدخل الجسم وَيتنقل فيه من عضو الى عضو حتى يتلف الجسم ويموت . وفي احسن الحالات وهذا نادراً ما يحصل ، قد يتم الانتقام من مستبد معين ، ولكن ذلك لا يعني التخلص من الاستبداد كداء . اذ ان استبدال المستبد لا يعني القضاء على الحالة التي اوجدته . والحرية التي تأتي الأمة عفواً تذهب كذلك كما اتت . ان امة لا تعرف طعم الحرية لن تهتم بحفظها ، وعليه ستنقلب الحرية هنا الى فوضى . (ص 223). وكذلك الثورة التي تقضي على الاستبداد فلن تفيد في شيء «ولان الثورة غالباً تكتفي بقطع شجرة الاستبداد ، ولا تقتلع جذورها ، فلا تلبث ان تنبت وتنمو وتعود اقوى مما كانت». (ص 223) . هل يقصد الكواكبي بذلك مثلاً محدداً ، بالطبع لا اجابة من خلال النصوص التي بين ايدينا . قد نستطيع الموافقة نسبياً على صحة ذلك ، فالثورة الفرنسية ولدت نوعاً من الارهاب ، ولكنها مع ذلك حققت اهدافاً محدودة ومحمودة بحد ذاتها . ولكن لتحفظ الكواكبي اسباب أخرى فيما نظن . انها الاسباب التي تربط تراثياً بين الثورة والفتنة . وقد نهى الشرع على الدوام عن حدوث الفتن وحذر منها باعتبار ان التقاتل بين ابناء الأمة امر يجب تجنبه وردعه . يجب تجنب الفتن او اثارتها . والثورة التي تؤدي الى تقاتل المسلمين فتنة ما دامت بين ابناء الدين او الأمة الواحدة .

---

(42) راجع ليفين ص : 158 - 159 . كذلك جدعان ، اسس التقدم ص 298 - 299 .

لهذه الاسباب نرى ان الكواكبي لم يؤيد اي تصرف عنيف تجاه المؤسسة الحاكمة حتى لو كانت مؤسسة مستبدة . ولنفس الاسباب التي تحذر من الفتن كان تفضيل استمرارية الدولة اياً كان اتجاهها . وهذا ما تمت الاشارة اليه كذلك[43]. لكن استبعاد العنف والثورة سبيلاً للاصلاح لا يقلل من شأن الخطوات التي يراها الكواكبي مناسبة في هذه الاحوال . واول هذه الخطوات بث نوع من الوعي ينبه الى الحالة التي تتخبط فيها الاوضاع وتؤدي الى تردي الامة وانحطاطها . وهذا ما يتولاه المتنورون بشكل عام « ! ومن تدفعه شهامته للاخذ بيد الامة والنهوض بها كما يقول الكواكبي » (ص 223). واول ما يتوجب عليه « ان يبث فيها الحياة وهي العلم ، اي علمها (علم الامة) بان حالتها سيئة وان بالامكان تبديلها بخير منها » (ص 223) . وهذه مسألة عويصة بحد ذاتها ، وهي صحيحة باطلاق . اذ دون وعي لا مجال للتغير ، وكل تغير يكون نتيجة وعي بالظروف وبالاهداف والغايات ، يكون حظه بالنجاح اكبر من تغير تلقائي عفوي تفعله الظروف وتنهيه كيفما اتفق . ولكن صحة المبدأ لا تغني عن التفاصيل . فكيف يمكن نقل الوعي الى الأمة . فلو حصل الوعي تلقائياً لانتفت الحاجة الى المصلح والى الثوار . اذاً من الذي يتولى عملية نقل الوعي وكيف . هل هو الفرد ، هل هو الحزب ، ام هل هو الدين ؟ عن كل التساؤلات لا نجد سوى جواب واحد . ان الكواكبي لا ينظر الى نقل الوعي إلا من خلال الجهد الفردي الذي يقوم به المتنور . وكانه بذلك يخصص نفسه ، او المصلحين امثاله ، الذين نذروا انفسهم لخدمة مصالح امهم بشرف حمل الوعي وابلاغه لسائر افراد الأمة . وذلك من خلال طرح برنامج محدد يحاول الكواكبي رسمه .

شرط انتشار الوعي وجود فرد يهتدي منذ بداية نشأته الى تلك الرسالة التي يتوجب عليه القيام بها . وان ينذر نفسه بعد ذلك لتحقيق هذه الرسالة. كيف يعي الفرد من ذاته هذه المهمة الرسولية التي سيكلف بها ، هذا ما لا ايضاح له عند الكواكبي . ولكن برنامجه بعد ذلك شديد الوضوح . وقد بسطه الكواكبي ضمن نقاط منفصلة بلغت احدى عشر نقطة او مهمة . وهي جميعها ليست اكثر من عمليات اعداد الفرد ذاته لتولي مهمات قيادية ، او للعب دور اجتماعي وموقف يتاح من خلاله فتح نافذة كبيرة على

---

(43) راجع : تراث الاسلام ج3 ص 57 - 58. سلسلة عالم المعرفة الكويت 1978 حيث نجد امثلة يقدمها بعض اشهر الفقهاء والتي تؤكد على وجوب استمرارية الدولة ، كرأي ابن جماعة ورأي ابن تيمية . وهذا ما اظهره ايضاً الماوردي .

المجتمع الذي يراد احداث التغيير فيه .

ان المسألة الحاسمة هي مسألة الشعور بالاستعداد للقيام بمهمة المصلح وهذه هي المسألة التي تحتاج لحسم اكبر ، كيف يحس الفرد في ذاته بذلك الاستعداد ، وهل هو فطري ، واذا كان كذلك فلماذا يقتصر على اشخاص دون آخرين ، ان عقدة البحث تقف عند ايضاح هذه النقطة المبدأية فعلاً . وإلا كان المصلح بمثابة رسول مختار لمهمته دون سواها . وربما لم يكن ذلك بعيداً عن ذهن الكواكبي الذي يؤمن كما يظهر بقوة بقدرة المصلح على احداث التغيير ، وربما كان حافزه في ذلك الحديث المعروف « يبعث الله على رأس كل مائة سنة مصلح ».

اولى هذه المهمات ، بعد حصول الاستعداد لذلك بالطبع ان يبدأ « المصلح » اذ جاز لنا مسبقاً استخدام هذا التعبير ، عملية اعداد ذاتية تتناول التزود بالعلوم النافعة ولا سيما « الحقوق والسياسة والاقتصاد والفلسفة العقلية والتاريخ وعلوم الادارة والادارة الحربية » انها باختصار العلوم التي تعمق العلاقة بين المصلح وبين الجماعة . فجميع ما يعدده الكواكبي علوم تتعدى منفعتها اللذة الفردية ، او تحصيل سعادة فردية ، ما لم تكن على ارتباط بالمجموع . ثم هي علوم بحكم علاقتها بالصالح العام تجعل الفرد المحصل لها على ارتباط كامل ودائم بالمجتمع . وهذا ما توخاه الكواكبي فعلاً اذ اشترط في فقرة أخرى ان يكتسب الفرد موقعاً اجتماعياً محترماً ومميزاً من خلال وظيفته . الوظيفة ليست مهمة لتحصيل عيش ، او كسب قوت بقدر ما هي علاقة مميزة تؤمن لصاحبها نوعاً من التعالي Transcendance حتى يتمكن من لعب دور فاعل . انها نوع من الارستقراطية الفاعلة ، كارستقراطية اهل العقد والحل ، او اصحاب الشورى . وزيادة في الحرص على هذا الدور وتعزيزاً له ، يجب ان تواكب عملية الاعداد العلمي عملية اعداد ادبية صارمة تتناول شخص « المصلح » من الناحية الاخلاقية والاجتماعية . كاكتسابه صفات محدودة كالامانة والثبات على المبادىء والمحافظة على آداب القوم وعاداتهم حتى لو بدت هذه احياناً مغايرة لما يريد . الى جانب ذلك يركز الكواكبي على وجوب اظهار الشفقة على الضعفاء ، والغيرة على الدين والوطن . وهذه بجملتها خصال لا بد منها . تكلم الكواكبي عن بعضها في عرضه لمبادئه في الاخلاق والتربية واكتساب العلوم والمعارف . ولكن الملفت للنظر هنا هو اشتراطه بعض انماط السلوك والتصرفات التي تؤكد على تعالي الناذر نفسه لاصلاح قومه . وذلك من اجل الحرص على سلامته الشخصية تجاه المستبد اولاً ، كأن لا يفتضح امره مثلاً وتجاه العامة حتى يكسب بينهم موقع الود والاحترام ، وحتى يتمكن ثانياً من ابلاغ رسالته .

الى جانب التربية لا بد من خطوات عملية نستطيع تلخيصها ضمن بنود ثلاثة على المصلح مراعاتها :

1 - ان يجهد في حفظ مزيته العلمية لمن هم دونه وان يظهرها تجاه من هم اعلى درجة او مرتبة منه .

2 - ان يقلل من الادلاء بآرائه كي لا يفتضح امره ، وان لا يلاحق جراء ذلك . وعليه كذلك ان يبتعد عن المستبد واعوانه كي يأمن شره وحتى لا يفتضح امره قبل الأوان .

3 - ان يقلل من يجد نفسه مؤهلاً للقيام بالاصلاح اختلاطه بالناس ما امكن ، حفظاً للوقار ، وكي لا يسقط بسقطه احد معارفه ، فيكون ضحية سواه لا ضحية مبدأ .

لا بد ان تستغرق عملية الاعداد هذه وقتاً طويلاً تمتد الى الثلاثين سنة من عمر الانسان . وهي المرحلة التي يكون الانسان فيها قد قوي واصبح ثابتاً في مواقفه ، مسموعاً ان حكى ، مهاباً لما يتمتع به من مزية في علومه وفي اخلاقه . ولو رجعنا بالذاكرة الى مطلع الكتاب حيث يقول الكواكبي في معرض استعراضه البحث في المسائل الاجتماعية . إن فكره قد استقر على هذه الآراء بعد بحث استمر ثلاثين عاماً ، (طبائع ص 131)، لجاز لنا ان نسقط هذه الصفات ـ المهمات او بعضها على الاقل على شخص الكواكبي بالذات . « والخلاصة ان الراغب في نهضة قومه عليه ان يهيأ نفسه ويزن استعداده ثم يعزم متوكلاً على الله في خلق النجاح »(طبائع 224) . وهذا كان منهجه في سلوك دروب الاصلاح .

ثمة ملاحظات متعددة تثيرها افكار الكواكبي ، ولعل ابرزها التأكيد بل الاصرار على الجهد الفردي في عملية الاصلاح . صحيح ان تضافر جهود الافراد الذين يأخذون بنفس الآراء علمياً وتربوياً واخلاقياً كفيل بتحويل الجهد الفردي الى جهد جماعي لا بد له وان يلاقي الصدى الكفيل بتحويل جهده الى فعل . ولكن المسألة الاساسية تبقى في البحث في امكانية الوصول الى صيغة تتضافر فيها مثل هذه الجهود . صحيح ان بعض اعلام عصر النهضة قد اسسوا جمعيات واحزاب وما شابه . لكن الكواكبي يسكت تماماً عن مثل هذه الاساليب. فاذا لم تكن هذه الآراء تفضيلاً للعمل السري فهي في احسن الحالات تقديم للجهد الفردي . وهذا ما يتفق مع الملاحظة الثانية[44] . اذ نعتقد ان

---

(44) في ام القرى اعتبر الكواكبي ان دفع الجهل ، وهو الداء المستحكم بالامة لا يقوم إلا بالتنوير =

البرنامج الذي يقدمه الكواكبي لا يختلف في تفاصيله ورغم اختصاره عن برنامج الفارابي مثلاً في اعداده للرئيس او للهيئة التي تتولى شؤون المدينة . تبقى ملاحظة أخيرة وهي تتفق بدورها مع المنحى العام الذي سار فيه الفكر السياسي حتى تلك الفترة . اعني بذلك الاعتقاد السائد ، ان صلاح الرعية من صلاح الراعي . إذاً يكفي ان نضع في رأس السلطة انساناً صالحاً حتى نحصل على سياسة صالحة ، وحتى يتغير مجرى الامور في ارجاء الدولة . ان النظرة الى الحاكم تحدد النظرة الى المجتمع الذي يرأسه . وهذه الافكار ظلت هي السائدة منذ البداية وحتى زمن الكواكبي مروراً بمجمل الفكر السياسي ، من فقهي الى فلسفي الى نهضوي . من هذه الزاوية ايضاً يمكننا تفسير افكار الكواكبي وتفهمها . فلماذا الثورة وما يتبعها (او قد يتبعها) من فتنة اذا كان بالامكان استبدال الحاكم المستبد بآخر افضل منه . وهذه الامكانية لا يراها الكواكبي إلا سلمية وهي تتم بالتدرج . وهذا ما ينقلنا مباشرة الى البند الثاني من البنود الاصلاحية التي يعالجها الكواكبي .

اما البند الثاني من بنود الكواكبي الاصلاحية فهو « ان الاستبداد لا يقاوم بالشدة ، انما يقاوم بالحكمة والتدرج ». والقاعدة هذه ليست سوى ايضاحاً او استكمالاً للقاعدة الاولى . يجب ان يعم العلم الذي يصيب الفرد الأمة بكاملها ، وهذا ما يحتاج الى وقت طويل ، ان ترقي الامة بالاحساس والادراك بحاجة لتعليم ومراس طويلين « ان اقتناع الفكر العام واذعانه الى غير مألوفه لا يتأتى إلا في زمن طويل » كما يقول الكواكبي (ص 225) . والفكر العام ليس إلا ما نعرفه في أيامنا بالرأي العام ، أي ذلك الاتجاه الفكري والعاطفي الذي يتخذه المجتمع في مرحلة ما من مراحل تطوره ، فكيف اذا كان السبيل اقناع رأي عام تعود الدعة والسكينة والمهادنة لفترة طويلة .

اما المسألة الثانية التي يشير اليها الكواكبي فهي وجوب معرفة العدو الفعلي . فالاسراء ، اي الخاضعين للاستبداد قد ينتقمون من اعوان المستبد ، من اقاربه او من جنده ووزرائه وقواده ، لعدم معرفتهم من هو العدو الفعلي بالنسبة لهم . انهم على علاقة بالاقرب اليهم ، ولذا قد يغفلون عن توجيه نقدهم وتحركهم وضربتهم الى العدو

= والتربية ، وقد اعتبر ان بامكان الجمعيات القيام بهذا الدول ، الى جانب المكلفين من نجباء الامة ـ ام القرى ص 335 ـ ولعل ام القرى بشكله وبتوصياته نوع من جمعية او انه مشروع جمعية تقوم بدور المنور . اما في طبائع الاستبداد فلم نجد مثل هذا التوجه . راجع احمد امين ـ زعماء الاصلاح ص 277.

الرئيسي . وهذا ما يجعل الجهد الذي تبذله العـامة جهـداً غير منسق ، من هنـا كانت الحاجة الماسة لانتشار الوعي وضرورة معرفة اسباب التحرك وحدود فعاليته : « قد تحرق العامة عاصمة لاجل التشفي من اعوان المستبد » ، ولكنها بذلك لا تحصل على ما تريد ، فتقضي على جهد عملها ويظل المستبد في مكانه . (طبائع 225) .

هذا من جهة الجمهـور او العامـة او الرأي العـام ـ او بالاصـح الجهة الخـاضعة للاستبداد ، الجهة التي تعاني منـه وعليها ان تتحـرك . اما من الجهـة الأخرى ، جهـة المستبد ، فعلينا ان لا ننسى قوة هذا الأخير . القوة التي تتمثل بوجوده في السلطة اولاً ، ثم ما يرافق هذه السلطة من قوى أخرى ، كسلطة الجند وسلطان الاعوان او تسلطهم . الى جانب قوة المال واصحاب الثروات ، هذا مـا لم تتم الاستعانـة بالاجـانب جنداً او مرتزقة او حتى بالدول الاجنبية . اذاً ان مقاومة الاستبـداد ليست بالأمـر السهل . انها جزء من الصراع الاجتماعي ككل . والصراع الاجتماعي ليس مستحباً . لذلـك « لا ينبغي مقـاومـة الاستبـداد بـالعنف ، كي لا تكـون فتنـة تحصـد النـاس حصـداً » (ص 225) . وهذا هو مقتل كل مقاومة ، وجل افكار الكواكبي تحاول تفادي الوصول الى هذه النهاية . لذلك يقترح الكواكبي عدداً من النقاط التي يمكن الاستفادة منهـا من اجل قلب الاوضاع على الاستبداد والمستبدين . من هذه النقاط اغتنام اية فرصة هياج في الرأي العام تعقب اغلاطاً يقوم بها المستبـد ، كخسارتـه في حرب مـا او بطشـه باحـد المظلومين او اظهاره جفاء وبعداً عن اصول الدين او اخلالاً بالممارسـات الدينيـة ، او مطالبته باموال لا قدرة للعامة على دفعها ، او حتى حدوث مصيبة عامة كالمجاعة او مـا شابه ذلك . مثل هذه الاعمال قد تثير غضب العامة وتدفع للعصيان « عند ذلك يموج الناس في الشوارع والساحات ، وتملأ اصواتهم الفضاء فتبلغ عنان السماء ، ينادون الحق الحق ، الانتصـار للحق ، الموت او بلوغ الحق » (طبـائع 226) . اذا يجب ان يتـزامن الاعداد مع اغتنام الفرصة المناسبـة للاستفـادة من الظروف المـوضوعيـة . ان الظروف الذاتية تتمثل بالاعـداد الشخصي واعداد الـرأي العام . عـلى ان نضج هـذه الظروف الموضوعية لا تستند كما يخيل الينا للوهلة الاولى الى اعداد منسق وطويل قوامه احـداث تغيير كبير في الرأي العام ، بقدر ما تستند الى الاعتماد على عوامـل خارجيـة طارئـة . وهذه ايضاً بعض نقاط الضعف في نظرة الكواكبي . اذ يرى ان الغـاية تبـرر الواسـطة والهم الاكبر الذي عليه مواجهته لم يكن إلا المستبد ، اي شخص المستبد . وهنا نصل الى احدى ابرز نقاط الضعف في فكر الكـواكبي الاصلاحي . فمـع ادراكه ان تقـرير

شكل الحكومة ، اي الدولة لمن اهم الأمور التي تراعى ، إن في الفكر او في العمل السياسي ، فهو لا يعترف من شكل الحكومة إلا بشخص المستبد ، ناسياً تلك المؤسسة التي تشكل الدولة ، اية دولة ، تلك المؤسسة التي تقوم على اجهزة وادارات مختلفة تصب جميعها في وجهة واحدة . بحيث لا يكفي الانقلاب اذا صح التعبير على شخص المستبد حتى يتم التخلص من الاستبداد كلياً . نقول انقلاب لان ما يتضح من غرض الكواكبي لا يتعدى هذا الهدف .

ومع ذلك فالقاعدة الثالثة التي تلخص بما يجب تهيئته بعد مقاومة الاستبداد تحاول ان تسد بعض الفراغ الحاصل في هذه المقولات . وقد لخص الكواكبي بعبارات قصيرة ولكن بعمق ايضاً « وجوب تقرير شكل الحكومة التي يراد ويمكن ان يستبدل بها الاستبداد » (طبائع ص 227)، ولكن هذا الاصرار يظل في المطلق ، ما دام الكواكبي لا يحدد هذا الشكل المنشود الذي يريده او الذي يراه مناسباً . لذلك نصطدم في كل مرة نجد ان اختيارات الكواكبي ستصل الى حدها النهائي . ولعل السبب في ذلك هو الاتجاه المبدأي في ان يكون الكتاب تنبيهاً لمساوىء الاوضاع القائمة مما طغى على الاهتمام بالنواحي المستقبلية التي يفترض ان تعد لمرحلة ما بعد الاستبداد .

بكل الاحوال تبدو شروط الكواكبي جيدة ومقنعة من الناحية النظرية على الاقل ، بل انه ليتحدث بلغة كبار المنظرين اذ يعطي الرأي العام اهميته ، وحين يتكلم كذلك عن نضج الظروف الذاتية والموضوعية . ثم ان معرفة « الغاية شرط طبيعي للاقدام على كل عمل ، كما ان معرفة الغاية لا تفيد شيئاً اذا جهل الطريق الموصل اليها » (طبائع ص 226). وهذا كله يجب ان يبلغ العامة ، على الاقل الى النسبة الكبرى منها ، حتى لا تنقلب العامة الى صف المستبد فتضيع الجهود المبذولة هباءً . كما ان غموض الغاية سيدفع الى الخلاف اثناء الطريق فيفسد العمل وتتكاثر الفتن واعمال الانتقام .

اما كيف يتم تعميم ذلك الهدف ، وكيف يتم اعداد الطريق ؟ ان الكواكبي لا يفصل هذا الأمر إلا تلميحاً ، اذ يشير الى عدم نجاح الامام علي ومن وليه من ائمة أهل البيت في مساعيهم ، رغم ما لديهم من حق ، بسبب عدم تمكنهم من تبليغ دعوتهم وذلك لصعوبات المواصلات وفقدان البوستات المنتظمة والنشريات المطبوعة آنذاك » (ص 227). فاذا جاز لنا استخلاص بعض النقاط من هذه الملاحظة العامة لامكننا القول ان اهم ما يمكن ان يستخدم في مجال كهذا ، هو الاتصالاًت المنتظمة واستعمال اساليب دعاية حديثة ومنظمة . بعبارة أخرى ان الكواكبي ليدعو الى الاستفادة من

الظروف ومن معطيات العصور الحديثة في حقلي الاعلان والمواصلات لابلاغ ما يراد ابلاغه الى اوسع قاعدة ممكنة .

أخيراً ان نظرة مجملة على ما يفترضه الكواكبي قواعد تحقق ، او تساعد في تحقيق القضاء على الاستبداد توضح لنا جملة من الحقائق. اولها الاعراض كلياً عن سلوك سبيل العنف من اجل القضاء على الاستبداد . واذا كانت هذه نقطة قد تسجل ضده ، فان تجاوزها ممكن فعلاً . فالكواكبي يرفض العنف من خلال رفضه للفتنة . ولذلك يحاول في كل ما يريد ان يكون واضحاً . ولاجل تجنب الفتنة يقول بوجوب توضيح كل الأمور والخطوات التي يجب القيام بها . من اعداد للرأي العام واعداد لشخص المصلح او الشخص الثائر الذي يتولى عملية الاصلاح ، ومن توضيح للغايات والأهداف التي ترجى من عملية الاصلاح ككل . ان تحديد هذه الأمور على اتساعها ، كفيل ان يكون برنامج الكواكبي في كل ما اراد الوصول اليه لو احكم توسيعه واظهره علناً . بعد ذلك تكون الثورة امراً ممكناً . والحق ان الكواكبي لا يستبعدها كلياً[45]، إلا بقدر ما لا يرى شروط نجاحها متوفرة تمام التوفر . اضف الى ذلك ان محاولات الاضعاف في الداخل ، حتى لو كان هدفها دفع الاستبداد قد تقوي العدو الخارجي على الطمع في البلد ، وبذلك لا تخرج الامة من مأزق حتى تدخل في آخر وهذا ما حصل في الأمم الشرقية وفي القرون الأخيرة كما يقول الكواكبي (ص 227). وهذا ايضاً صحيح . فالكواكبي عاصر امرين هامين ، استبداد الداخل ، والحروب التي تشن من الخارج وقد ادرك ثقل هذه المواقف . كما ادرك ثقل ما قد يتخذ من آراء. لذلك آثر على الدوام هذا النوع من المهادنة ومن المقاومة الهادئة ، ولكنه اصر وبثبات ان تكون كل مقاومة مقاومة واعية . ومن هنا كان تفاؤله الأخير تفاؤلاً بالمستقبل، المستقبل الذي لا يمكن إلا ان يبنى على العلم مع ما يرافق العلم من صفات تغير شخصية الانسان لتخلق منه ذلك الانسان الآخر ، الانسان السعيد الذي ارادته الفلسفة سيد جسده وروحه . والكواكبي لا يريد اكثر من ذلك . بل لا يريد سوى ذلك وكلماته الأخيرة خير مرجع لنا « اني اختم كتابي هذا بخاتمة بشرى ، وذلك ان بواسق العلم وما بلغ إليه تدل على ان يوم الله قريب. ذلك

---

(45) فبعض عباراته توحي بذلك . ثم ان شهادة معاصريه تؤكد على الوجه الثوري الذي اراده الكواكبي . راجع مقدمة عمارة للاعمال الكاملة للكواكبي ص 106.

اليوم الذي يقل فيه التفاوت في العلم وما يفيده من القوة ، وعندئذ تتكافأ القوات بين البشر ، فتنحل السلطة ويرتفع التغالب ، فيسود بين الناس العدل والتوداد ، فيعيشون بشراً لا شعوباً ، وشركات لا دولاً . حينئذ يعلمون ما معنى الحياة الطيبة : هل هي حياة الجسم وحصر الهمة في خدمته ؟ ام هي حياة الروح وغذاؤها الفضيلة ؟ ويومئذ يتسنى للانسان ان يعيش كانه عالم مستقل خالد ، كأنه نجم مختص في شأنه ، مشترك في النظام ، كأنه ملك وظيفته تنفيذ اوامر الرحمن الملهمة للوجدان » (طبائع 228) .

خاتمة القول ، ان الكواكبي لا يرى للانسان هدفاً يختلف عن هدف الفلسفة . الحياة حياة سعيدة . والسعادة كمال في الجسم وفي الفضائل . هكذا تكون عبارات الكواكبي الأخيرة مقدمات لكل ما اراد ان يقوله . فيها من التفاؤل الشيء الكثير ، وفيها من الامنية الشيء الأكثر . ولكن التأكيد على مستقبل العلم يدفعنا للقول مجدداً ان الاصلاح الذي اراده الكواكبي انما كان اصلاحاً واعياً . فالشكل الذي يريده ليس امراً هاماً اذا كان خلاصة تجربة عقلية قائمة على العلم والعرفان .

في معرض تعقيبه على أفكار الكواكبي ، يقول احمد امين مقارناً بين الكواكبي والسيد جمال الدين الافغاني[46] :

« اكتوى السيد جمال الدين الافغاني من السياسة الاوروبية ولعبها بالمسلمين فصب عليها جام غضبه . . . واكتوى الكواكبي بالسياسة العثمانية فكانت موضع نقده . . . ولذلك كانت معالجة الافغاني للمسائل معالجة تأثر ، تخرج من فمه الاقوال ناراً حامية ، ومعالجة الكواكبي معالجة طبيب يفحص المرض في هدوء ، ويكتب الدواء في اناة . الأفغاني غضوب والكواكبي مشفق . الافغاني داع الى السيف والكواكبي داع الى المدرسة . ولعل هذا يرجع ايضاً الى اختلاف المزاج ، فالافغاني حاد الذكاء حاد الطبع ، والكواكبي رزين الذكاء هادىء الطبع . اذا وضعت امامهما عقبة تخطاها الافغاني قبل وتخطاها الكواكبي بعد . ولكن من خير نقطة تتخطى ؛ فلا عجب ان كان للافغاني دوي المدفع ، وكان للكواكبي خرير الماء يعمل في بطء حتى يفتت الصخر » .

---

(46) احمد امين ص 278 زعماء الاصلاح .

لقد اخترنا هذا الاستشهاد لاعتقادنا بصوابه . فاحمد امين مصيب فعلاً في تعقيبه وفي وصفه لشخصية الكواكبي وفي تشخيصه لافكاره ومبادئه . وما توصلنا اليه بنتيجة تحليلنا لطبائع الاستبداد ، ينسجم مع الطبائع التي يصفها احمد امين . والكواكبي شخصية مميزة دون ريب . مميزة بالاصرار على آرائها وتحمل اقصى النتائج في سبيلها . واول مظاهر هذا الاصرار تمثلت في متابعة الكواكبي لآرائه عبر صحافته الناشئة في حلب برغم كل العراقيل فكان عنيداً في التصاقه بما يعتقد ، رائداً حتى في اولى تجاربه . اذ اصر بعد ان توقفت صحيفته الشهباء على اصدارها باسم آخر ، فكانت الاعتدال ، وحين هاجر الى مصر ظلت الصحافة ميدان عمله لالتصاق هذا الميدان بالقاعدة العريضة من الجمهور .

ثمة وجهاً آخر من وجوه اصرار الكواكبي لا بد من الاشارة اليها ، وهو الاصرار على اعتبار الاستبداد المرض الاساسي الذي تعاني منه المسألة الشرقية . لقد سار الكواكبي ضمن هذا الخط منذ بداية عمله . ففي افتتاحيته لمجلة الشهباء بتاريخ 25 - 13 ـ كانون الثاني 1877 ، اي قبل عدة سنوات من كتابه طبائع الاستبداد ، نجده يؤكد المرة بعد المرة على قسوة الاستبداد وتعسف السلطة وما يرافق ذلك من مظاهر تعكس نفسها في المجالات الأخرى ، في العلاقات الاخلاقية والاجتماعية . وهذا ما اصبح فيما بعد موضع دراسته الاولى في كل فصول كتابه الذي تناولناه بالتحليل [47]. ان وعي الكواكبي لهذا الواقع مبكر جداً كما اكدنا في مطلع هذه الدراسة .

لم نقم بمحاولة احصائية لنرى كم من مرة يردد الكواكبي لفظة الاستبداد او بعض مشتقاتها ، سواء في كتابه هذا او في مجمل مؤلفاته ، ولكن النتائج التي يمكن التوصل اليها من احصاء كهذا مفيدة فعلاً . فالمسح الذي يمكن اجراؤه على نص الكواكبي قد يوفر لنا امكانية فعلية تظهر مدى اعتقاد الكواكبي الراسخ بان الاستبداد هو وحده المسؤول عن كل ما اصاب الشرق من تأخر وانحطاط . وقد لاحظنا بعد نهاية هذا التحليل عدم خلو اية صفحة تقريباً من كلمة « استبداد » او من احدى مشتقاتها او الكلمات الرديفة لها . فالكتاب بمجمله مخصص لرد هذه الآفة . حتى في « ام القرى » نجد الكواكبي قد استعاد بعض مقولات وعبارات طبائع الاستبداد ، مما يؤكد مرة أخرى الاصرار ، ان لم نقل العناد على التشخيص

---

(47) جان داية ص 155 - 156 صحافة الكواكبي .

الذي اعتبره صحيحاً واراد من خلاله الوصول الى النتائج النهائية . هذا ما يؤكد ما اشرنا اليه مراراً من ان الكواكبي قد اعتبر المسألة الاولى في الاصلاح مسألة سياسية . فاصلاح السياسة هو الطريق للاصلاحات الأخرى . ولعل هذا ما يميز الكواكبي عن سائر مصلحي عصر النهضة . يبقى ان نشير الى الوحدة التأليفية التي يمتاز بها كتابه طبائع الاستبداد ، فبالرغم من كونه مقالات كتبت (كما يفترض) على مراحل متتابعة ، إلا ان وحدة موضوعه قد جعلته كتاباً موحداً يسعى لفرض وحيد دون توقف عند تفاصيل نافرة .

يبقى السؤال التالي ، لماذا التركيز على هذه الظاهرة بالذات ؟ لقد حاولنا مراراً ان نجد اطاراً للاجابة . احياناً بالتركيز على ما اصاب الكواكبي شخصياً مما فتح عينيه على هذا الداء ، او الى ما اصاب الأمة برمتها فاكد صحة تشخيصه حتى اعتبره الحالة السائدة وأصل كل البلاء الذي ساد في تلك الفترات . لكن الأهم من كل ذلك ان الكواكبي قد استطاع بحق ان يثبت هذا التشخيص بكل الوسائل النظرية والعملية . لقد استطاع الكواكبي ان ينظِّر للمرحلة التي عايشها ، فلم تكن آراؤه صرخة في المطلق ، بل محاولة صادقة للتخلص من وطأة ما يعاني شخصياً وما يعاني محيطه . لقد ربط الكواكبي الفكر بمحيطه اذ سعى على الدوام لتحليل هذا المحيط . ولذلك كان الطابع السائد في طبائع الاستبداد هو الطابع السوسيولوجي بكافة مظاهره . وهذا ايضاً ما استطاع الكواكبي احراز سبق فيه . فلم يكن ناقداً إلا بقدر ما كان نقده موجهاً لحالة حللها ورأى بعض ابعادها ان لم يكن جميعها . فالسياسة هم المصلح للاجتماع ، وتحليل الاجتماع هو الذي يحدد شكل السياسة التي يجب ان تراعى . وقد راعى الكواكبي على الدوام وجوب تكامل هذه الاعتبارات . فاعلن منذ بداية كتابه وجوب الاهتمام بالسياسة علماً وممارسة . ثم راح ينطلق بين هذين الإعتبارين مركزاً على الوصف حيناً وعلى التحليل احياناً . إلا ان غلبة الوصف قد حرمت الكتاب جزءاً من النتائج التي كان يتحتم الوصول اليها . من ذلك ما اشرنا اليه من عدم التوسع بالمباحث التي اعتبرها ضرورية للخروج بالاوضاع السياسية الى حالات اكثر تقدماً .

ما هو شكل المشروع السياسي الذي يفترض ان يكون بديلاً لدولة الاستبداد كما تصوره الكواكبي ؟ هنا ايضاً تبدو الاجابة صعبة ان لم تكن مترددة . ولكن العنصر الاهم ان الكواكبي قبل اي شيء آخر مع التخلص من هذا الاستبداد . لان الحكم بمطلق الهوى لا يمكن إلا ان يكون متقلباً بعيداً عن العقل ، وعن الحكمة وعن الاحتكام

الى قوانين سواء كانت قوانيناً شرعية ام وضعية . ومجال المقارنة بين هذين الخيارين ليس كبيراً . فالكواكبي لا يقف عنده كما اعتقد البعض فاعتبره داعية علمنة من الطراز الاول . ان الكواكبي يشير الى حسنات هذا النظام او ذلك دون ان يتبنى اطلاقاً فصل الدين عن الدولة إلا في اطار فض اشتباك ان صح القول بين رجال السياسة ورجال الدين حين لا يكون هؤلاء اعوان اولئك في لعبة الاستبداد السياسي . وإلا كيف يكون الكواكبي علمانياً ويدعو في الوقت ذاته لاحياء الخلافة ، بل احياءها بشكلها النموذجي الاول الذي اعلن صراحة جدواه ومنفعته لانه استطاع ان يوجد نوعاً من التوحيد بين السياسي والديني ، بين الحاكم وبين العامة ، هذا التوحيد الذي يشكل سعادة الانسان ، فلا يشعر بالفوارق ولا بثقل السلطة لا السياسي ولا الديني .

اذاً ، ان الهم الاساسي كان بالنسبة للكواكبي هو رفع هذه السلطة التي ارخت ظلها على كافة الميادين ، فاسرت الاشخاص واوقفت العمل بالشورى وقضت على حلم الفرد بتطوير شخصيته الاخلاقية والتربوية والعلمية . ولعل دعوته باعادة الخلافة الى العرب انما تندرج في هذا الاطار الاصلاحي القاضي باعادة اعتبار للشخصية المسلوبة ، عن طريق تحقيق نوع من اللا مركزية يتيح للاطراف مجال التنفس وتحقيق نوع من التحرك البعيد عن قبضة الدولة . وربما كان مثل مصر بنوع استقلالها النسبي مثلاً يمكن الاحتذاء به ، او مثلاً جال بفكر الكواكبي اثناء توجيهه لمثل هذه الدعوة . يبقى ان نشير ان دعوة الكواكبي باعادة الخلافة الى العرب ، او بمنح هذه الاقاليم نوعاً من الحكم ، او حتى في مجال مقارنته بين العرب والاتراك ، واتهام هؤلاء بالتأخر عن العرب سياسياً وعلمياً ، كل ذلك قد عزز الشعور بنوع من القومية كان الكواكبي احد روادها الاوائل . وهذا ما لاحظه الدكتور عبد العزيز الدوري حين اشار الى الاصول التراثية في فكر الكواكبي ، تلك الاصول التي تربط الوطنية بالاسلام وتربط الاسلام بالدور الثقافي والعلمي والسياسي ، ذلك الدور الريادي الذي مثله الاسلام في مرحلة سابقة . واحياء الاسلام يهدف الى احياء هذه المباديء لا العودة الى نوع من السلفية كما نجد في بعض الدعوات الأخرى[48] ولعل هذا من اهم ميزات الكواكبي المصلح . وقد يكون تقييم جورج قرم لنمط علمنة الكواكبي بافكاره الاصلاحية مثالياً في هذا الصدد . يقول قرم[49] :

---

(48) الدوري، مرجع مذكور ص 173 .

(49) جورج قرم ، التنمية المفقودة ص 74 .

« . . . المهم هو المدلول العام لمقولة العلمنة وجوهرها ، وهي روح النسبية ومكافحة المطلقية في الشأن الزمني والمجتمعي ، لان المطلقية في هذا المضمار اساس الاستبداد والجمود والتأخر الحضاري والاقتصادي والتقني . وهذا ما برهنه بما لا لبس فيه عبد الرحمن الكواكبي في طبائع الاستبداد ، وام القرى بلغة بليغة رغم قساوة الظروف التي كانت تفرضها الدولة العثمانية حينذاك على كل عقل حر ».

ان الكواكبي من هذه الزاوية مدرك لما يريد . يريد حرية العقل طريقاً للخروج من النفق المظلم الذي اوجده الاستبداد في التضييق على الحريات وفي اماتته لروح العلم الذي به بلغ العرب المسلمون اعلى درجات التقدم في البداية . والذي به يمكن فقط استعادة ذلك الدور المفقود . او ذلك الدور الذي آل لسواهم ممن ادركو قيمة التحرر والعلم كما نوه الكواكبي مراراً . ولهذا لا نجد في كتاب الكواكبي سوى محورين اساسين . المحور الأول هو التراث والمحور الثاني هو الغرب . للتقدم والرقي باب واحد مصراعاه العلم والحرية . وبهذه الصرخة ظل الكواكبي يواجه السلطة المستبدة والجمهور الذي يجب اصلاحه في كل صفحة من صفحات طبائع الاستبداد . ولهذه الصرخة ظلت السلطة تلاحقه من حلب الى مصر ومن مجلة الى مجلة حتى تمكنت منه فصادرت الروح وصادرت نتاج هذه الروح من مؤلفات قيل ان الكواكبي كان ما زال يعدها للنشر .

اخيراً اذا لم تستطع هذه الدراسة الاجابة على كل المسائل التي اثيرت حول الكواكبي المصلح والثائر والقومي والعلماني الخ ، فذلك دون شك تقصير مبرر . اذ لم نحاول اطلاقاً التصدي لمفاهيم محددة بقدر ما سعينا الى ابراز شخصية الكواكبي من خلال تتبع دقيق ، احياناً بالصفحات بل بالسطور لما اودعت تلك الشخصية مضمون كتابها ، طبائع الاستبداد . وقد لا يكون هذا الكتاب اهم مؤلفاته ولكنه اصدق تمثيلاً لتلك الشخصية من الكتاب الآخر « ام القرى » حيث يبدو هذا اكثر ذهاباً في التفاصيل وفي العموميات . طبعاً سيظل للاقتصار على كتاب واحد محاذيره . ولذلك لم نذهب اطلاقاً الى حد تعميم النتائج . لقد حاولنا كل مرة صياغة افكار الكواكبي من زاويتين محدودتين ـ اولاً مدى ارتباط الافكار بالنص الذي بين يدينا ، وثانياً مدى ارتباطها سلباً او ايجاباً بالمحيط . مع التوسع في هذا المحيط ليطال الاجتماع والسياسة والافكار حتى في ابعادها التاريخية ، اي بالثقافة . وهذا ما حاولنا من خلاله التأكيد على فرادة الكواكبي .

وبعد فما هذه إلا محاولة ، ونجاحها او فشلها منوط بما تقدم من جديد ، وبما تثير من افكار ومن انتقادات .

المصادر والمراجع

1 ـ الكواكبي ، عبد الرحمن ، الاعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي دراسة وتحقيق محمد عمارة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1975 (ويتضمن مقدمة لمحمد عمارة ، طبائع الاستبداد ، وام القرى) . وقد استعملنا هذه النسخة .

2 - ابراهيم ، زكريا . هيجل او المثالية المطلقة ، مكتبة مصر 1970 .

3 - ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، طبعة دار احياء التراث العربي بيروت ـ دون تاريخ .

4 - ابو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي ، ارسطو والمدارس المتأخرة دار النهضة العربية بيروت1976 .

5 - ابو فارس ، محمد عبد القادر ، النظام السياسي في الاسلام ، الجامعة الاردنية عمان ـ .

6 - الانصاري ، محمد جابر ، تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي 1930 - 1970 سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت 1981 .

- 7 انطونيوس ، جورج ـ يقظة العرب ـ بيروت 1962 .

8 - امين ؛ احمد ، زعماء الاصلاح في العصر الحديث ـ بيروت دار الكتاب العربي . دون تاريخ .

9 - او مليل ، علي ، اسس مقدمة ابن خلدون ، مجلة الباحث 2 (1978) .

10 - بليابيف . ي . أ . العرب والاسلام والخلافة العربية . ترجمة انيس فريحة ـ الدار المتحدة بيروت1972 .

11 - التونسي ، خير الدين . مقدمة كتاب اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك . تحقيق ودراسة د . معن زيادة . دار الطليعة بيروت 1978 .

12 - حجازي ، محمود فهمي . اصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي مع النص الكامل لكتابه « تخليص الابريز » الهيئة المصرية العامة للكتاب 1974 .

13 - حوراني ، البرت . الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول دار النهار للنشر بيروت دون تاريخ .
14 - الجابري ، محمد عابد ، الفقه والعقل والسياسة ، الفكر العربي 24 (1983) .
15 - جدعان ، فهمي ، اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت1981 .
16 - الجر ، فاخوري . خليل الجر وحنا الفاخوري ، تاريخ الفلسفة العربية بيروت .
17 - خدوري ، مجيد ، الاتجاهات السياسية في العالم العربي ، الدار المتحدة ـ بيروت . 1972
18 - الخوري ، بولس ، التراث والحداثة ، مراجع لدراسة الفكر العربي الحاضر ـ معهد الانماء العربي ـ بيروت 1983 .
19 - داية ، جان صحافة الكواكبي ، وثائق تنشر لاول مرة ، مؤسسة فكر للابحاث والنشر بيروت 1984 .
20 - الدوري ، عبد العزيز . التكوين التاريخي للامة العربية ـ دراسة في الهوية والوعي . مركز دراسة الوحدة العربية ـ بيروت 1984 .
21 - روزنتال ، فرانز ، مفهوم الحرية في الاسلام . ترجمة وتقديم رضوان السيد ، ومعن زيادة ـ معهد الانماء العربي بيروت 1978 .
21 - السيد ، رضوان ـ الامة والجماعة والسلطة ـ دراسات في الفكر السياسي العربي الاسلامي . دار اقرأ بيروت 1984 .
22 - السيد ، رضوان ، قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي دار الطليعة بيروت 1979 .
23 - شاخت وبوزورت ، تراث الاسلام ، ج 3. ترجمة حسين مؤنس ، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت 1978 .
24 - الطهطاوي . رفاعة رافع ـ الاعمال الكاملة ـ 3 اجزاء. دراسة وتحقيق محمد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1973 .
25 - الطويل ، توفيق ، الفكر الديني الاسلامي في العالم العربي ابان المائة العام الاخيرة ـ الفكر العربي في مائة سنة منشورات الجامعة الاميركية بيروت 1967 .
26 - العروي ، عبد الله ـ العرب والفكر التاريخي . دار الطليعة بيروت .
27 - العروي ، عبد الله ـ مفهوم الدولة ـ دار التنوير بيروت 1983 .

28 - العروي ، عبد الله ، مفهوم الحرية ـ دار التنوير بيروت 1983 .
29 - عمارة ، محمد ، الخلافة ونشأة الاحزاب الاسلامية ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1977.
30 - قرم ـ جورج . تعدد الاديان وانظمة الحكم . دار النهار 1979.
31 - كتورة جورج . مظاهر من وجوه العلاقة بين التصوف والاجتماع والسياسة ـ الباحث 10 (1980).
32 - كوثراني ، وجيه ، تجليات من التراث في العمل السياسي ، نظرة تاريخية في الفكر العربي الاسلامي . العرفان . نيسان(1983).
33 - كوثراني ـ وجيه ، مختارات سياسية من مجلة المنار : رشيد رضا ، بيروت دار الطليعة 1980.
34 - ليفين . ز . ل . الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر . ترجمة بشير السباعي ، دار ابن خلدون بيروت 1978.
35 - المحافظة، علي ، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة1798 - 1914 ـ الاهلية للنشر والتوزيع بيروت1980 .
36 - مروة ، حسين ، النزعات المادية في الفلسفة العربية . دار الفارابي بيروت 1979.
37 - موسى ، سليمان . الحركة العربية .
38 - نصار، ناصيف ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون دار الطليعة1981.
39 - نصار ، ناصيف ، مفهوم الامة بين الدين والتاريخ دار الطليعة 1978 .
40 - نصور، اديب، مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام الفكر العربي في مائة سنة ـ منشورات الجامعة الاميركية بيروت 1967.
41 - نور الدين ، عصام ، ابنية الفعل في شافية ابن الحاجب المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع / مجد بيروت 1982.
42 - نور الدين ، نور الدين ، نشوء القومية العربية ، بيروت 1968.
43 - Cahen , claude ; mauvements populaires et autonomisme urbain . Arabica , 1958 .
44 - Al - Husry , Khaldun sateh ; Three Reforms : A study in Modern Arab polikcal Thougt , Beirut 1966 .
45 - Nagel , Tilman ; Rechtleitung und Kalifat Bonn 1975 .
46 - Tapiers , Norbart . les Ideés reformistes d'al - Kawakibi . Paris 1956 .

فهرس

1987 / 5 / 259